Die Kategorie des Bundes im System der Soziologie

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Johann Wolfgang Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Wolfgang Brobeil
aus Straßburg im Elsaß

1936

Dissertationsdruckerei F. W. Kalbfleisch, Gelnhausen

Referent: Professor Dr. Heinz Marr.

Korreferent: Professor Dr. Georg Burckhardt.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1934.

Meinem Vater
in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

§ 1.

Thema und Literatur.

Wie bei jeder Wissenschaft haben sich die Begriffe der Soziologie nach ihrem Gegenstand zu richten. Letzten Endes soll mit ihnen die soziale Wirklichkeit der Gegenwart gedeutet werden. Das heißt einmal, daß sie politisch geprägt sind, also nie frei von Wertung und Stellungnahme sein können. Das heißt aber auch, daß sie verändert und immer wieder neu gefaßt werden müssen. Hans Freyer hat auf diesen geschichtlichen Charakter der soziologischen Begriffsbildung nachdrücklich aufmerksam gemacht. Die soziale Wirklichkeit der Gegenwart kann unter Umständen neue soziologische Begriffe verlangen, die gerade ihr angepaßt sind, und die nur konzipiert werden konnten auf Grund des Eindrucks, den ihre Neubildungen und Ereignisse auf den soziologischen Betrachter gemacht haben.

Die nationalsozialistische Revolution hat die soziale Physiognomie Deutschlands radikal verändert. Eine unwiderstehliche Bewegung ist aufgebrochen und hat mit kämpferischem Schwung Volk, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft in eine neue Form gebracht. Sie hat mit überzeugender Kraft einer neuen Weltanschauung zum Siege verholfen; die alten „Werttafeln" zerbrochen und neue aufgestellt. Alle Gebiete des menschlichen Zusammenlebens werden nunmehr im Geiste dieser Weltanschauung erneuert. Eine soziale Umwälzung hat stattgefunden, wie sie seit Bestehen der deutschen Soziologie noch kein soziologischer Beobachter miterleben durfte.

Die neue Wirklichkeit stellt unserer Wissenschaft die Aufgabe, sie zu verstehen, ihre Erscheinungen in ihrem notwendigen Zusammenhang mit Begriffen zu deuten. Reichen dafür die Begriffe aus, die die bisherigen Systeme der Soziologie uns zur Verfügung stellen? — Eröffnet uns nicht jede große geschichtliche Erfahrung neue Perspektiven, — auch für die Deutung der Vergangenheit? Sehen wir nicht plötzlich evidente Zusammenhänge und typische Bildungen in der sozialen Wirklichkeit, die uns bisher in anderer Perspektive erschienen sind und dabei als weniger bedeutsam oder „wichtig" vorgekommen sind? — Wir haben diese Erkenntnischance, die uns die Gegenwart bietet, auszunutzen und die neuen Perspektiven für das System der soziologischen Begriffe auszuwerten.

Der Begriff „Bund" ist verhältnismäßig jung als soziologischer Begriff. Das ist seine Chance und auch sein Übel. Wie viele andere Worte ruhte er bislang unscheinbar im Schatz der Sprache; bis er in unserer Zeit hervorgeholt, in irgendeinem Sinne zum Begriff geprägt und zum allgemeinen Verständigungsmittel, zur literarischen Scheidemünze geworden ist. Es ist ein lebendiger Begriff, aus der Zeit geboren; kein soziologischer Kunstbegriff, der nur in der wissenschaftlichen Literatur ein Scheinleben führt. Verschiedentlich wurde er von Soziologen aufgegriffen (Siehe nachfolgende Literaturübersicht) und zur Charakterisierung typischer Sozialbildungen verallgemeinert. Über seine Anwendung auf soziale Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit („bündische" Jugendbewegung, Wehr„bünde") und über seinen logischen „Umfang", erst recht über seine Abgrenzung und sein Verhältnis zu den anderen

Begriffen der verschiedenen Systeme — über all das herrscht jedoch wenig Übereinstimmung. Es steht noch nicht einmal fest, ob er überhaupt zu den allgemeinsten Grundbegriffen der Soziologie gehören soll, also zu den eigentlichen Kategorien im System.

Kein Wunder, daß ein solcher systematisch unbestimmter Begriff schnell abgegriffen wird, sobald er zur literarischen Scheidemünze geworden ist. Es zeigen sich im Gebrauch oft beträchtliche Abweichungen, Mißverständnisse und Verschwommenheiten. Schon aus diesem Grunde dürfte der Versuch nicht überflüssig sein, diesen Begriff erst einmal systematisch zu prägen. Das kann am besten mit dem Prägestempel eines oder auch mehrerer soziologischer Systeme geschehen. Dabei hätte man jedoch darauf zu achten, daß die eigentümliche Frische und Lebendigkeit dieses Begriffs nicht verloren geht, daß er nicht künstlich eingeengt wird, sondern möglichst alle Phänomene noch zu umgreifen vermag, die bisher mehr gefühlsmäßig mit ihm bezeichnet worden sind. Man darf dann vielleicht hoffen, daß er sich auch bei gesteigertem Gebrauch als Scheidemünze in der literarischen Umgangssprache prägnant und klingend erhält.

Gerade weil der Begriff des „Bundes" noch nicht endgültig festgelegt ist, glauben wir nun, daß er geeignet ist, zur Bezeichnung einer Perspektive zu dienen, die uns aus der Erfahrung der nationalsozialistischen Revolution aufgegangen ist. Diese Perspektive hat bisher in der Fachsoziologie keineswegs völlig gefehlt. Bei Max Weber etwa ist sie in aller Klarheit vorhanden, allerdings in anderen Kategorien systematisiert. Der Kategorie „Bund" ist jedoch von Seiten der Fachsoziologie noch nicht jene grundlegende Bedeutung im System zuerkannt worden, die wir ihr beilegen. Bezeichnenderweise sind die Sozialphänomene, die mit dieser Kategorie erfaßt werden, von Außenseitern der zünftigen Soziologie entdeckt und beschrieben worden; von den verschiedensten Ausgangspunkten aus: vom Altphilologen Hermann Usener, vom Ethnologen Heinrich Schurtz, vom Erziehungswissenschaftler Ernst Krieck und schließlich gar von einem Philosophen phänomenologischer Richtung, nämlich Hermann Schmalenbach. Eine primär soziologische Untersuchung über den Begriff des Bundes, welche die Ergebnisse aller dieser Vorarbeiten sichtet und unter systematischen Gesichtspunkten ordnet, fehlte bislang. Sie soll im folgenden versucht werden.

Wir glauben, daß wir mit der Kategorie des Bundes ein gedankliches Werkzeug in der Hand haben, um einige soziale Phänomene der nationalsozialistischen Bewegung soziologisch besser zu verstehen als mit den hergebrachten Kategorien. Selbstverständlich kann die Perspektive dieser Kategorie — wie alle anderen auch — nur einen Ausschnitt aus jener gewaltigen sozialen Wirklichkeit erhellen, die der Nationalsozialismus darstellt. Um irgendwelchen Mißverständnissen vorzubeugen, sei deshalb auch erklärt: wenn wir unsere Kategorie auf den Nationalsozialismus und überhaupt auf eine Reihe verschiedener geschichtlicher Erscheinungen anwenden, dann geschieht das in einem terminologischen Sinn, den wir noch genau zu bestimmen haben. Irgendwelche Rücksichten auf vage Assoziationen, die ein Wort wie „bündisch" wachrufen mag, Assoziationen z. B. an die „bündische" Jugendbewegung usw. haben bei unserem systematischen Versuch prinzipiell auszuscheiden.

Die Wahl unseres Stoffes ist somit in dem Bestreben begründet, die geschichtliche Erfahrung des Nationalsozialismus soziologisch zu verarbeiten. Unsere besondere Themastellung ergibt sich jedoch aus der Lage, in der sich die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Stoffes zur Zeit befindet. Eine kurze Übersicht über den Stand der Literatur zu diesem Thema soll das näher begründen.

*

Als erster hat wohl der Altphilologe Hermann Usener in einem bahnbrechenden Aufsatz „über vergleichenden Sitten- und Rechtsgeschichte" im Jahre 1893 veröffentlicht in „Vorträge und Aufsätze 1907") auf die Institution der Jugendbünde aufmerksam gemacht, die mancherorts auch heute noch in den verschiedenartigsten Erscheinungsformen ein zähes Leben weiterführt. An einer Reihe von Beispielen aus dem antiken Griechenland und Italien, sowie an teilweise noch heute lebendigen Volkssitten in Deutschland zeigt er, wie ehedem „die heranwachsende männliche Jugend in festgeschlossenen, straff gebundenen Vereinen sich selbst zu Ordnung und Sittlichkeit erzogen hat. (S. 121).

Das Verdienst, den Bund als „Grundform der Gesellschaft" oder als soziologische Kategorie entdeckt zu haben, gebührt dem Ethnologen Heinrich Schurtz. In seinem Buch „Altersklassen und Männerbünde" (1902) weist er an einer Überfülle völkerkundlichen Materials eine durchgehende Dualität der sozialen Grundtypen nach. Er macht evident, daß gegenüber den Geschlechtsverbänden (Familie und Sippe) die Bünde und Gesellschaften der Männer durchaus eigenständige Sozialgebilde darstellen, die meist auch in einem ausgesprochenen Gegensatz zu jenen stehen. Er beschreibt eingehend die bei allen Völkern ziemlich übereinstimmende „idealtypische" Sozialstruktur dieser Gebilde. Dabei bleibt Schurtz jedoch nicht stehen, sondern macht den von ihm entdeckten Gegensatz zum Fundament eines soziologischen System-Entwurfs.

Die geniale Einsicht Schurtzens ist dann nach den verschiedenen Richtungen hin ausgewertet und weitergeführt worden. Die Kategorie des „Männerbundes" ist zunächst in den gesicherten Bestand der Völkerkunde eingegangen. Repräsentativ hierfür ist das Werk von Richard Thurnwald „Die menschliche Gesellschaft", der im zweiten Band („Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden") die wesentlichen bis jetzt bekannten Tatsachen, sowie die Literatur hierzu, zusammenstellt. Auch auf die Volkskunde hat die Schurtzsche Entdeckung befruchtend gewirkt. Es sei nur hingewiesen auf die wertvolle Arbeit von Lily Weiser: „Altgermanische Jünglingsweihen und Religionswissenschaft", Heft 1, Bühl 1927. Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die soziologische Monographie von Leo Hilberath über „Junggesellenverein in der Eifel" Köln 1931.

Durch Ernst Krieck ist der Begriff des Bundes von grundlegender Bedeutung für die moderne Erziehungswissenschaft und damit für eine soziologisch realistische Erziehungspolitik geworden. In seiner in verschiedenen Schriften niedergelegten Erziehungslehre (zuletzt in „Nationalpolitische Erziehung", Leipzig 1933, dort weitere Schriftenangaben) hat er den „Jugendbund" geradezu zum Angelpunkt des „Zuchtsystems" gemacht und ihn somit ausdrücklich wieder in seine uralte bewährte Funktion eingesetzt. Krieck ist nicht nur für die erziehungswissenschaftliche Auswertung der Schurtzschen Forschungsergebnisse maßgebend geworden, — was unsere soziologisch-systematische Fragestellung nicht weiter betrifft — sondern er hat auch in dem Buche „Menschenformung" (1. Aufl. Leipzig 1926) die Schurtzsche Systematik beträchtlich weiter entwickelt. Zum Zwecke einer soziologischen Propädeutik seiner Erziehungslehre skizziert er daselbst im ersten Kapitel einen Grundriß der „sozialen Elementarformen", in deren Rahmen jede konkret-lebendige Erziehung geschieht. In idealtypischer Zeichnung stellt er nebeneinander: die Gebietskörperschaften, Geschlechtsverbände, Männerbünde, Altersklassen, den Sozialorganismus (Stände) und den Staat. Beispiele für die erziehungspolitische Ausdeutung unseres Begriffs sind u. a. die zum Teil in der Zeitschrift „Deutsches Volkstum" erschienenen Aufsätze von Albrecht Erich Günther; sowie die Schrift von Alfred Bäumler „Männerbund und Wissenschaft" (Berlin 1934).

Abgesehen von Krieck hat keiner der bisher genannten Autoren den systematischen Ansatz von Schurtz aufgenommen und den Begriff des Bundes als soziologische Kategorie weitergebildet. Nur Hermann Schmalenbach hat dies unternommen in einer scharfsinnigen Untersuchung, die im ersten Band der „Dioskuren" (1922) unter dem Titel „Die soziologische Kategorie des Bundes" veröffentlicht ist. Vermutlich angeregt durch die Max Webersche Unterscheidung der drei kategorialen Typen der traditionalen, rationalen und charismatischen Herrschaft und in mehrfach betonter Anschauung der bündischen Bildungen der Gegenwart gibt er eine äußerst subtile phänomenologische Analyse der Kategorie des „Bundes" — unter ständiger Abhebung von den Kategorien „Gemeinschaft" und „Gesellschaft". Richard Behrendt hat dann in einer psychologisch-soziologischen Abhandlung über „Politischer Aktivismus" (Leipzig 1932) die Schmalenbachsche Fassung der Kategorie „Bund" angewandt

Trotzdem der Begriff des Bundes sich allenthalben im wissenschaftlichen und publizistischen Vokabular durchgesetzt hat, wird er in einem fachsoziologischen Standardwerk, nämlich im 1931 erschienenen „Handbuch der Soziologie" (herausgegeben von Vierkandt) nur in seiner besonderen, d. h. ethnologischen verengten Bedeutung als „Männerbund" der Primitiven abgehandelt. Zwar werden im Literaturverzeichnis zu dem betreffenden Artikel von Hoyer neben einer Reihe meist ausländischer Ethnologen auch die Schriften von Schurtz und Schmalenbach aufgeführt, jedoch werden die Ergebnisse ihrer Untersuchungen für eine allgemeinere und systematisch grundlegende, d. h. kategoriale Fassung des Begriffs außer Acht gelassen.

§ 2.

Die drei Aspekte einer Kategorie.

Wenn wir eine soziologische Kategorie systematisch untersuchen, dann haben wir von der Tatsache auszugehen, daß es ein allgemein anerkanntes System der Soziologie nicht gibt, sondern nur eine Vielzahl von gleichermaßen möglichen nach verschiedenen Bauprinzipien entworfenen Systemen. Diese Tatsache ist im Wesen der Soziologie als geschichtliche Wissenschaft von der sozialen Wirklichkeit begründet. In jüngster Zeit hat sich wohl am umfassendsten und eindringlichsten Hans Freyer mit diesem Zustand der Soziologie als Wissenschaft auseinandergesetzt[1]). Er hat gezeigt, daß die Vielheit der Systeme auf einige wenige, prinzipiell mögliche System*typen* zurückgeführt werden kann. Er hat diese Typen als jeweils mehr oder minder „einseitige" Ausbildung einer bestimmten soziologischen Blickrichtung analysiert. Wir legen unserer Untersuchung seine Theorie der soziologischen Systematik zugrunde.

Nach Freyer gibt es ein spezifisch soziologisches „Sehen", das man als intuitives Erkennen bezeichnen muß, nämlich „historisch einmalige, konkrete gesellschaftliche Gesamtlagen zu durchschauen" (Einl. i. S., S. 21). Alles begriffliche soziologische Denken (diskursives Erkennen) versucht letztlich nichts anderes, als zu solchem „Sehen" hinzuführen. So verstehen wir auch Max Webers methodische Anweisung: „Alle Deutung strebt, wie alle Wissenschaft überhaupt, nach „Evidenz"[2]): Wie Freyer des öfteren ausführt, kann sich begriffliches soziologisches Erkennen auf drei Arten von Strukturcharakteren an seinem Gegenstand beziehen. Erstens auf seinen Charakter als objektives Gefüge, das in typischen sozialen Erscheinungsformen sichtbar wird; zweitens auf seine

1) Ausführlich in: „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft" 1930. Abgekürzt in „Einleitung in die Soziologie" 1931.
2) Wirtschaft u. Ges. S. 2.

Eigenart als „Formen aus menschlichem Leben", die in einer entsprechend konstituierten Subjektivität verwurzelt sein müssen; drittens auf seine Eigenschaft als Ausschnitt aus einer apriori entworfenen geschichtlichen Kurve, woraus sich seine „Entwicklungstendenzen" ergeben.

Diese drei möglichen Gesichtspunkte der Blickrichtungen des Erkennens nennen wir die „Aspekte" einer systematischen Betrachtung, und unterscheiden somit den formalsoziologischen, den psychologischen und den historischen Aspekt[3]). Ihnen entsprechen am Gegenstand der soziologischen Erkenntnis gewissermaßen drei „Seiten" oder „Dimensionen", die man als seinen Gestaltcharakter, als seine Menschlichkeit, und als seine Geschichtlichkeit bezeichnen könnte.

Aus dieser Dreiheit der Aspekte ergibt sich die Gliederung unserer Untersuchung. Wir fragen:

1. formalsoziologisch: Welche typischen Erscheinungen in der sozialen Formenwelt können wir unter der Kategorie „Bund" zusammenfassen? Wie sieht das objektive Sozialgebilde aus — „idealtypisch" und „kasuistisch" betrachtet? —
2. psychologisch: Wie „lebt" der Bund in der Seele der Menschen? Aus welchen psychischen und ideellen Kräften integriert er sich, und wie wurzeln diese in der Struktur der sozialen Subjektivität? —
3. historisch: Nach welchen Gesetzen entwickelt sich der Bund in der Geschichte? Wie entsteht und vergeht er, und welche typische Rolle spielt er im sozialen Ensemble einer Epoche?

Wie die einzelne Kategorie, so enthält auch das System oder die Gesamtordnung aller Kategorien diese drei Aspekte in sich. Wenn auch meist einer von ihnen der grundlegende geworden ist, so strebt doch jeder Soziologe danach, sein System möglichst „synthetisch" zu entwerfen. Wenn wir nun versuchen, unsere Kategorie systematisch zu bestimmen, dann heißt das: sie in das System einordnen. Da wir davon absehen; zu diesem begrenzten Zweck erst noch eine solche Gesamtordnung der Kategorien zu entwerfen, schließen wir uns an vorhandene Systeme an, die als repräsentativ für die deutsche Soziologie gelten können.

Wir wählen dafür drei bekannte Systeme aus, die zwar synthetisch entworfen sind, deren methodische Prinzipien jedoch jeweils einen der drei Aspekte vorwiegend betonen. Für den formalsoziologischen Aspekt das System Max Webers, für den psychologischen Aspekt das System von Ferdinand Tönnies, für den historischen Aspekt das System von Hans Freyer[4]). Indem wir dann in jedem dieser Systeme den Ort bestimmen, welcher der Kategorie des Bundes in ihm zukommt, entwickeln wir sie in den drei Aspekten. Dieses Verfahren kann natürlich nicht schematisch angewandt

---

3) Der Begriff „historisch" ist selbstverständlich nicht gemeint im Sinne der Geschichtswissenschaft", sondern vielmehr der „Geschichtsphilosophie". Denn es soll ja nicht das individuelle geschichtliche Geschehen selbst, sondern seine „generelle Regel" angegeben werden.

4) Sie stehen auf demselben geistigen Boden, eben dem der deutschen Geistesgeschichte. Dieser Boden ist unverkennbar durch die Wissenschafts-Problematik jener großen Geistesbewegung bestimmt, die wir als „deutschen Idealismus" bezeichnen. Bei Freyer ist diese Anknüpfung, insbesondere an die Hegelsche Dialektik ausdrücklich vollzogen. Tönnies ist in seiner philosophischen Grundhaltung ein „Erbe der Romantik" (Schmalenbach), also des spekulativen Analogiedenkens, wie wir es bei Novalis, Adam Müller und Schelling finden — und das trotz seiner zeitbedingten (1887!) oft extrem meschanistischen Ausdrucksweise. Ebenso hat Max Weber — ganz abgesehen von seiner Orientierung an der Kantschen Erkenntnistheorie — in seiner genialen Konzeption des historischen Idealtypus eine Betrachtungsweise wieder erschlossen, die ähnlich schon Hegel durchgeführt hat. Der Sinn dieser Konzeption ist, den starren und unfruchtbaren Gegensatz von individualisierender und generalisierender Begriffsbildung zu überwinden; er findet eine ähnliche Lösung wie Hegel in seiner Problematik des „konkreten Begriffs".

werden, sondern muß sich im einzelnen nach dem Vorkommen der bündischen Phänomene im System richten (meist befinden sie sich in einer Art Streulage). Es wird infolge des synthetischen Charakters der drei gewählten Systeme unmöglich sein, die Aspekte „rein" durchzuhalten, was auch garnicht nötig ist.

Der formalsoziologische Aspekt ist zweifellos derjenige, der die soziologische Erkenntnis konstituiert. Deswegen hat er auch die feste Mitte einer jeden Kategorie oder eines jeden Systems zu sein, an die sich die beiden anderen Aspekte anschließen und gleichsam als die beiden möglichen Extreme von der „arteigen" soziologischen Blickrichtung abführen. Deswegen ist auch derjenige, der den formalsoziologischen Aspekt mit seltener Konsequenz durchgeführt hat, nämlich Max Weber für uns der klassische Soziologe schlechthin. Sein System besteht aus einer Pluralität empirisch gewonnener „Idealtypen".

Die Soziologie von Ferdinand Tönnies bewegt sich offensichtlich im psychologischen Aspekt: es werden die Lebensprozesse analysiert, welche die Sozialformen durchwalten, ihre Quellen im Wesensgrunde des Menschen werden aufgedeckt, das reich gegliederte Netz ihrer Verzweigungen wird sozusagen „topographisch" aufgenommen.

Hans Freyers Anliegen ist die historische Konkretisierung und Dynamisierung aller Kategorien. Ihm ist es darum zu tun, die zeitliche unumkehrbare Reihenfolge der morphologischen Typen festzustellen, d. h. den „Pfeil der Zeit" in sie hineinzuzeichnen, der angibt, wohin die Entwicklung geht und woher sie kommt.

Erstes Kapitel.

Die Kategorie in formalsoziologischer Hinsicht.
(Anschluß an Max Weber).

§ 3.
Der Begriff Männerbund.

Bevor wir den „Idealtyp“ des Bundes herausarbeiten und ins Webersche System einfügen, knüpfen wir an die Ergebnisse von Heinrich Schurtz und Ernst Krieck an, die diesen Begriff zur formalsoziologischen Kategorie erhoben haben.

Schurtz unterscheidet zwei „Grundformen“ von Verbänden: „natürliche“ und „künstliche“, oder „solche, die auf Blutsverwandtschaft, also im Grunde auf die geschlechtliche Fortpflanzung zurückgehen und der bewußten Wahl des Einzelnen nicht unterliegen, und solche, denen sich der einzelne Mensch mehr oder minder freiwillig beigesellt“. (Schurtz, S. 14). Dieser Gegensatz findet sich bei vielen Naturvölkern in der strengen Trennung „zwischen Männerhäusern, in denen die Männer gemeinsam hausen, und den Familienhäusern der Frauen“ (a. a. O. S. 4). Im Kampfe, als Jäger oder Krieger „war der einzelne Mann fast machtlos; hier konnte nur enges Zusammenhalten, brüderliche und selbstlose Vereinigung zum Ziele führen“ (a. a. O., S. 36). Und diese „Männerverbände erweisen sich als die eigentlichen Träger fast aller höheren gesellschaftlichen Entwicklung“ (a. a. O., S. V).

Schurtz stellt bei diesem Typ von Sozialgebilden eine gewisse „Entwicklungsreihe“ (a. a. O., S. 347) fest, deren einzelne Erscheinungsformen er in den Institutionen der Altersklassen, Männerhäusern, Klubs und Geheimbünde wiederfindet. Immer wieder treten folgende Strukturmomente solcher Bünde hervor: die Exklusivität nach außen, die Disziplinierung und Rangordnung nach persönlicher Leistung bei prinzipieller Gleichheit; dann die sozial integrierende Rolle eines Führers, „der wenigstens im entscheidenden Augenblicke für alle denkt und die lose Masse der Einzelnen zu einem Organismus zusammenballt“. Solche bündischen Institutionen haben in erster Linie die erzieherische Funktion übernommen. Sie übermitteln den Kulturbesitz des Volkes, formen den Nachwuchs nach seinen Idealen und ertüchtigen insbesondere die Jungmannschaft zum Kriege. In ihnen vollzieht sich die so bedeutungsvolle Wehrhaftmachung und Knabenweihe, aber auch die kaum minder wichtige Regelung des vorehelichen Geschlechtsverkehrs.

Sie sind auch die Träger des Kultes und aller möglichen Formen von Magie (zwecks Aneignung des Charisma). Wohl damit zusammenhängend umgeben sie sich mit einem geheimnisvollen Ritual, eindrucksvollen Zeremoniell, allerhand Abzeichen- oder Maskenwesen, durch das sie im Innern ihre Mitglieder zusammenhalten und sich nach außen (besonders gegenüber den ausgeschlossenen Frauen) ein autoritatives Prestige sichern. Die strenge Disziplinierung erstreckt sich auf die gesamte Lebensführung und wird bei dem internatsmäßigen Zusammenleben der Jünglinge im Männerhaus oft in überaus grausamer Härte eingeübt. Die unbedingte totale und ausschließliche Erfassung des Einzelnen wird durch eine strenge Zucht gewährleistet. Sie äußert sich bei jeder Gelegenheit, nicht zuletzt bei den gemeinsamen Mahlzeiten und Trinksitten.

Auf Grund ihrer vielfältig verwurzelten Machtstellung sind die Bünde die berufenen Träger des politischen Lebens: nach innen als Polizei und manchmal sogar als Justiz, nach außen als Kriegerschaft. Infolge der „Zersplitterung in Sippen mit ihren ewigen Fehden und ihrer Blutrache" kann es dahin kommen, daß in den Männerbünden überhaupt die einzige politische Macht verkörpert ist, die die zersplitterten Sippen und Gemeinden zu einer höheren Einheit zusammenfaßt und ein gemeinsames Recht für alle schafft. Gegenüber dem dumpfen „irrationalen" Traditionalismus der Geschlechterverbände bilden sie einen charakteristischen Rationalismus in ihrer Organisation und in der Haltung ihrer Mitglieder aus, der sie zur Staatsbildung und zur Weiterführung des kulturellen Fortschritts besonders befähigt.

Ernst Krieck hat (insbesondere in seinem Buch „Menschenformung") den Männerbünden eine entscheidende Rolle in der Sozialentwicklung zugeschrieben. Zunächst betont er ganz allgemein, daß größere Völkergebilde nicht durch bloße Differenzierung aus Geschlechtsverbänden entstehen, „sondern sie sind in aller Regel politische Zusammenfassungen, Integrationen auf dem Prinzip der Männerbünde als Schwurverbrüderungen, Eidgenossenschaften und dergleichen" (Menschenformung S. 26). Dann: „Blut und Abstammung reichen zum Organisationsprinzip großer Verbände nicht hin; sie werden im Falle solcher Integration fiktiv und legendär. In Wirklichkeit tritt an ihre Stelle stets die rationale Organisation des Männerbundes". (a. a. O., S. 33). „Wenn sie auch um ihres inneren Zusammenhalts, ihrer bindenden und bildenden Wirkungen willen gern die Art der Geschlechtsverbände nachahmen, in dem sie Blutsgemeinschaft und Stammbaum fingieren oder künstlich herstellen, so ist ihre Wurzel, ihr Strukturprinzip doch der Zweck, die freie Einung . . . Gegenüber den Geschlechtsverbänden ist ihnen größere Spannweite und Anpassungsfähigkeit eigen; dem entspricht auf der anderen Seite größere Unstetigkeit, Lockerheit des Gefüges und Zersetzbarkeit" (a. a. O., S. 36). Deshalb wollen sich die Mitglieder des Bundes als „Brüder" in einer symbolischen Familie verstehen, um das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu verstärken.

Insbesondere die zuletzt von Krieck erwähnte Tatsache ist für alle bündischen Integrationen konstitutiv: die stete Möglichkeit, das geknüpfte Band in Frage zu stellen. Der gemeinsame „Zweck" reicht als soziales „Band" nicht aus auf die Dauer. Es muß irgendwie mythisch-magisch überhöht werden, das Band muß durch Tabuierung" befestigt werden. Die eine Möglichkeit ist, daß es nach jenem als unmittelbar verbindlich verstandenen Band des Blutes gedeutet wird. Die andere Möglichkeit besteht in seiner Heiligung als religiöses Band, das ebenfalls als unbedingt verbindlich anerkannt ist. Die Bünde „werden notwendig Kultgenossenschaften, und die gemeinsame Bindung untereinander, die magische Bruderschaft, die mystische Einung. Als Genossen im Dienste gemeinsamen Zweckhandelns haben sie das Verhältnis der Wechselseitigkeit, eine Art Vertrag untereinander; am Vertrag aber nimmt ein höherer Garant teil, der Schutzgott, dem sie durch Schwur und Glauben verpflichtet sind, und der als Teilhaber am Vertrag auch wieder den Genossen verpflichtet ist". (Krieck, a. a. O., S. 37).

Dies ist die typische Weise, wie sich jeder echte Bund „legitimiert" und durch ein spezifisches Ethos, nämlich das Ethos der Treue befestigt. Der mystischen Einung dienen einmalige Aufnahmeriten, Verbrüderungsakte, insbesondere heilige Eidschwüre, dann aber auch regelmäßig stattfindende gemeinsame Opfer, Tänze Feste, Zeremonien, meist in Verbindung mit Tischgemeinschaften oder Liebesmahlen, „die zugleich Ausdruck der hausgemeinschaftlichen Organisation wie der magischen Bindung sind. Alles Gemeinschaftsmahl trägt

sakramentalen Charakter: die gemeinsame Speise erzeugt Einheit des Blutes und der Seele" (ebda.).

Wie bereits Schurtz, so sieht auch Krieck den Quellgrund aller Bünde im System der Altersklassen, das sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten mehr oder minder ausgeprägt findet. Es stellt eine Art Vermittlung zwischen der Sphäre der Geschlechtsverbände und der Bünde dar. Denn da diese sich auf Auslese gründen, haben sie jene immer zur Voraussetzung, welche die natürliche Fortpflanzung und die Aufzucht der jungen Generation besorgen. Die mehr oder minder deutlich geschiedenen Altersstufen der Knabenschaft, Jünglingsschaft und Junggesellenschaft fungieren als die „natürlich" zustandegekommenen und sozial amorphen Reservoire der Bünde, in denen sich sozusagen die sozialen Kristallisationsvorgänge abspielen, die die bündischen Gruppierungen zustande bringen. „Zwischen Gleichaltrigen und Miteinanderwachsenden entsteht ein Sympathieverhältnis und Zusammenschluß, der zum Faktor im Aufbau der Gesellschaft wird". (Krieck, a. a. O., S. 51).

Der Schwerpunkt bündischer Integration liegt vorwiegend in der organisierten Junggesellenschaft, die sich stets am weitesten von den Geschlechtsverbänden emanzipieren kann. Denn „die Genossen treten in diese Zwischenschicht aus dem Geschlechtsverband, dem sie als Kinder angehören, und mit der Verheiratung treten sie wieder in die Gliedschaft des Geschlechtsverbandes über, ohne indessen untereinander die Verbindung im Männerbund aufzugeben" (ebda.) Krieck wendet unsere Kategorie also in erster Linie auf die Institution des Jugendbundes an, der sich in irgendeiner Form bei allen Völkern aller Zeiten findet.

Er macht dann noch auf äußerst wichtige Sozialbildungen aufmerksam, die in bündischen Formen vor sich gehen, deren Elemente jedoch nicht Einzelne, sondern bereits fest konstituierte Gruppen sind. Geschlechtsverbände schließen sich nach dem bündischen Prinzip zu einem eigenartigen dritten Strukturtyp zusammen, den man auch als Korporativbund oder als „Bündnis" bezeichnen kann. Familien können sich zu Sippen, Sippen zu Stämmen, Stämme zu Völkern bündisch zusammenschließen — historisch betrachtet ist dies sogar die Regel, wie z. B. die athenischen Phratrien und Phylen, sowie die römischen Kurien und Tribus beweisen. Jedenfalls: „in aller Welt sind Völkerschaften zunächst föderalistisch organisiert als Eidverbrüderungen und Kulturgenossenschaften". Je nach dem Entwicklungsstadium, in dem sie sich befinden, zeigen sie mehr bündische oder „familienhafte" Züge. Alle größeren Verbände sind stets solche künstlichen Synthesen. „Die Synthese kann zustande kommen durch Eingliederung fremder Teile: durch Adoption, durch Friedensvertrag, durch sakrale, um einen Kult anschließende Bundbildung, durch übergreifende Männerbünde[5]), die verschiedene soziale Elemente zu politisch aktiver Einheit zusammenfassen. Die germanischen Großstämme sind allesamt künstliche Bünde gewesen".

M a x W e b e r kennt wohl den Begriff des „Männerbundes", aber nur in seiner besonderen ethnologischen Bedeutung, in der er von Schurtz zuerst gebracht worden ist. Er hat ihn nicht unter die Grundbegriffe seines Systems aufgenommen, gebraucht ihn also nicht im „weiteren" oder kategorialen Sinne, in dem er von Schurtz und Krieck verwendet wird. Wir stellen zunächst die verschwindend wenigen Fälle zusammen, auf die Weber selbst den Begriff „Männerbund" anwendet.

Nur beispielshalber, nämlich bei der Illustrierung folgender Erscheinungen, weist Weber kurz auf die soziale Lebensform des Männerhauses hin[6]): Konsum-

5) Schurtz macht wahrscheinlich, daß auch die Sippenbildung auf bündischem Zusammenschluß der Familienhäupter beruht.
6) die folgenden Zitate in Wirtsch. u. Ges.

haushalts-Kommunismus (S. 136), Krieger-Askese zwecks Weckung und Erprobung persönlichen Charismas (S. 145), Herkunft der ritterlichen Lebensführung und der ständischen Ehre aus dem Männerhaus (S. 153), die Rechtsform der „primär freien Vergesellschaftung" die den urwüchsigen, rein politischen Verbänden eigentümlich ist (S. 146). Andeutungsweise nennt Weber (S. 205) den „dauernden exklusiven Zusammenschluß der wehrfähigen Jahrgänge der Männer zu einer besonderen kasernen- oder kasinoartigen Gemeinschaft" als Grund für die Herausbildung mutterrechtlicher Verhältnisse oder doch einer relativ selbständigen Stellung der Hausmutter (z. B. in Sparta). Er deutet die athenischen (S. 556) Phratrien und Phylen „entsprechend dem uns schon bekannten ‚Männerhaus'" als erziehungsberechtigte Wehr- und Kulturverbände „der zur Polis verbrüderten Wehrgemeinde".

Ziemlich ausführlich behandelt Weber den „Kriegerbund" im Zusammenhange der „Entwicklungsstadien politischer Vergemeinschaftung" (S. 617). Er tritt da hervor „wo die Auslese der Waffenlustigsten sich auf eigene Faust zu einem Beutezug durch persönliche Verbrüderung vergesellschaftet", wie dies als normale Form des Angriffskrieges aus der Mitte seßhafter Völker auf allen Stadien der ökonomischen Entwicklung bis zur Durchführung des rationalen Staates typisch vorkommt". Dieser Kriegerbund hat sich seinen Führer auf Grund persönlicher Qualitäten (Charisma) frei erkoren. Wenn solche „Gelegenheitsvergesellschaftung zu einem Dauergebilde", d. h. etwa zur Institution des Männerhauses werde, entspreche diese „auf dem Gebiete politischen Handelns bei starker Entwicklung des Kriegerberufs fast vollkommen der Mönchsvergesellschaftung des Klosters auf religiösem Gebiet". „Nur wer erprobte Waffenqualifikation hat, und nach einer Noviziatszeit in die Verbrüderung aufgenommen wird, gehört hierzu . . . Erst mit einer bestimmten Altersstufe tritt dann der Mann in einen Familienhaushalt ein . . . Bis dahin gehört er mit seiner ganzen Existenz dem Kriegerbunde an. Dessen Zugehörige leben getrennt von Frau und Hausgemeinschaft in kommunistischem Verbande von der Kriegsbeute und von der Kontribution . . ." (Max Weber, W. u. G., S. 616. Bemerkenswert ist noch der Hinweis (S. 617), daß „die frei vergesellschaftete, neben und über den Alltagsordnungen stehende Kriegerschaft einem geordneten Dauerverband einer Gebietsgemeinschaft sozusagen wieder eingemeindet und dadurch der politische Verband geschaffen wird". Die durch kriegerisches Charisma außeralltäglich entstandenen freien Bünde werden also in die Volksordnung einbezogen und in ihren Dienst gestellt.

An diesem Beispiel erscheinen bereits einige wesentlichen Momente, die zum „Idealtyp" einer bündischen Eliteformation gehören: die „charismatische" Auslese, die emotional begründet freie Einung als „persönliche Verbrüderung", das Kämpferische, das charismatische Führertum, die Sonderstellung solcher „Gelegenheitsvergesellschaftung" gegenüber den gewachsenen Alltagsverbänden, ihre Institutionalisierung oder funktionelle Bezogenheit auf das soziale Ganze, ihre integrierende Wirkung bei der Bildung des politischen Verbandes usw. Die mehrfache Erwähnung des „Charismatischen" in diesem Zusammenhange gibt uns bereits einen Hinweis für die Ortsbestimmung unserer Kategorie im Weberschen System. Außerdem legt uns die ausdrückliche Analogie mit der „Mönchsvergesellschaftung" die Vermutung nahe, ob nicht in den „Entwicklungsstadien religiöser Vergemeinschaftung" dieselben Bildungsgesetze wirksam seien wie im Politischen. Max Weber hat immer wieder den „Prophet" und den „Kriegsheld" zusammen genannt und die Parallelität in der Sozialstruktur ihrer Anhängerschaft betont.

§ 4.
Vier Typen der Anhängerschaft.

Schurtz, Weber und Krieck gebrauchen also den Begriff „Bund“ überall dort, wo die Bildung sozialer Eliten stattfindet: entweder durch Auslese im realen Kampf, oder durch Erziehung; gleichgültig ob es sich dabei um eine politische oder religiöse Elite handelt. Das Besondere an dieser Elitebildung ist die Auslese nach der persönlichen Qualifikation, nach dem „Charisma“. Dieser formalsoziologisch ganz allgemein gehaltene Begriff wird jedoch von unseren Autoren merkwürdigerweise fast nur auf die Elitenbildung in Sozialkörpern angewandt die sich auf verhältnismäßig primitiver Entwicklungsstufe befinden. Ständische Eliteformationen mit den dazugehörigen Erziehungsinstitutionen bilden sich jedoch immer wieder in der Geschichte. Gehören sie nicht alle unter die formalsoziologische Kategorie „Bund“?

Schon mehrmals ist die integrierende Rolle des Führers bei dieser Elitenbildung betont worden. Bünde treten also irgendwie als aktivistische Anhängerschaften auf, wie sie zu allen Zeiten der Geschichte vorkommen. Solche Anhängerschaften haben oft revolutionäre „Bewegungen“ entfesselt, die dann zur Aufrichtung neuer Sozialgebilde geführt haben. Sie bedeuteten immer ihr Anfangsstadium, wie Max Weber nebenbei bemerkt. Solche Anhängerschaften als Kerntruppe einer „Bewegung“ entstehen wie aus dem Nichts, während jener primitive Männerbund institutionellen Charakter hatte. Die frei gesammelte Anhängerschaft ist ein ursprünglicheres Phänomen als die Elite, die sich auf Grund einer bereits vorhandenen Institution dauernd reproduziert. Erkennen wir in beiden bündische Bildungen, dann dürfen wir vermuten, bei der spontan entstandenen Anhängerschaft die Strukturen des Bundes „idealtypischer“ ausgeprägt zu finden, als bei jenen institutionellen Eliten, bei denen zum rein bündischen noch der ständische Charakter hinzukommt.

Um ein wirklich konkretes Bild von diesem Idealtyp der bündischen Anhängerschaft zu gewinnen, brauchen wir nur einige typische Beispiele aus der Geschichte herauszugreifen, und an ihnen durch Vergleich das Gemeinsame abzulesen. „Anhängerschaft“ ganz allgemein — das ist ein abstrakter Begriff, der uns wenig Anschauung vermittelt. Viel plastischer erscheinen uns die Sonderfälle der Anhängerschaften auf den verschiedenen Kulturgebieten: die politisch-kriegerische Gefolgschaft, die religiöse Jüngerschaft, die geistig-weltanschauliche Schülerschaft, die wirtschaftlich orientierte Genossenschaft. Für jeden dieser Typen wählen wir ein geschichtliches Beispiel, das für die Sozialphysiognomie des Abendlandes schlechthin schicksalhafte Bedeutung erlangt hat“[7]).

1. Die Platonische Akademie als Typ der Schülerschaft.
2. Das Urchristentum als Typ der Jüngerschaft.
3. Das germanische Gefolgschaftswesen als Typ der Gefolgschaft.
4. Die früh-mittelalterliche Städtegründung als Typ der Genossenschaft.

§ 5.
Die Schülerschaft (platonische Akademie).

Bei der Schülerschaft in unserem Sinne handelt es sich um mehr als um die Übermittlung einer fertigen „Lehre“ oder um bloße intellektuelle Ausbildung.

---

7) Wir beabsichtigen mit unserer Untersuchung, weder eine historische Monographie noch ein soziologisches System zu entwerfen. Wir stellen uns lediglich die Aufgabe: bereits bekannte Sozialphänomene unter einem neuen Gesichtspunkt zu sehen und systematisch zu ordnen. Daher besteht der größte Teil unserer Arbeit in „Referaten“, für die wir das Material aus vorhandenen Darstellungen auswählen und zitieren.

Der Lehrer ist nicht Angestellter eines regulären Schulbetriebs, durch den der gesamte Nachwuchs hindurchgehen muß. Er lehrt kraft eigenen Auftrags. Er sammelt einen Schülerkreis um sich, der sich ihm aus freien Stücken anschließt; lediglich auf Grund der Überzeugungskraft seiner Lehre und des faszinierenden Eindrucks, den seine Persönlichkeit auf die Schüler macht. Diese eignen sich nicht nur seine „Weltanschauung“ an, sondern er ist ihnen auch Vorbild in der persönlichen Lebensführung: er wird zum Erzieher, zum geistigen Führer.

So strebt man gemeinsam nach der „Wahrheit“, — weniger im Sinne von intellektuell übertragbarem „Wissen“, sondern vielmehr im Sinne von „Lebensweisheit“, die sich jeder persönlich aneignen muß. Es gilt, in allen Fragen auf den Grund der Dinge zu kommen, dem „Letzten“ und „Eigentlichen“ näherzukommen. Das geschieht im Gespräch, im persönlichen Kontakt von Lehrer und Schüler. Das Buchwissen kann dieses „Eigentliche“ nicht vermitteln. — „Soviel kann ich indes von allen versichern, die da schreiben werden, und behaupten, das zu wissen, worauf mein Bemühen gerichtet ist . . . Es ist nach meiner Meinung unmöglich, daß sie etwas von der Sache verstehen. Denn es gibt darüber keine Schrift von mir und wird sie auch nicht geben. Dies nämlich ist nicht sagbar wie andere Lehren, sondern aus langem geistigen Umgang, der dem Gegenstand gewidmet ist, und aus dem Zusammenleben wird es plötzlich in der Seele erzeugt, wie ein Licht durch einen abspringenden Funken erzeugt wird, und nähert sich dann durch sich selbst“. — Mit diesen Worten beschreibt Platon[8]) das Geheimnis der geistigen Zeugung, die zwischen Lehrer und Schüler geschieht, und für die seine Akademie der soziale Raum war.

Man darf ja nicht meinen, das Leben des Geistes vollziehe sich gleichsam im sozial „luftleeren“ Raum, und werde lediglich von einigen wenigen schöpferischen Persönlichkeiten über die Jahrhunderte hinweg getragen. Vielmehr erblüht gerade produktives Geistesleben meist auf einem sehr stabilen sozialen Boden eigner Art, „aus dem Zusammenleben“, wie Platon in klassischer Einfachheit sagt. Das Gespräch ist die „soziale Handlung“, in der die Wahrheit erscheint. Der „Freundeskreis“, der emotional gefärbte Bund der Schülerschaft ist die typische Pflanzstätte des Geistes.

Der Sinn der platonischen Akademie war Dienst am Ganzen. Für die Griechen konnte das nur bedeuten: Dienst an der Polis, an der politischen Lebensgemeinschaft, welche den Menschen in seiner gesamten Existenz erfaßt. Diese Polis war durch die demokratisch-individualistische Bewegung weitgehend aufgelöst. Die Einheit der Lebensform und die Einheit der Weltanschauung waren verloren gegangen. Da erschien die faszinierende Gestalt des Sokrates. Durch Besinnung auf das Unverfälschte und Rechte, durch Ergründen der Wahrheit jeder Sache, durch vernünftige Überlegung sollte diese Not, in die der griechische Mensch gekommen war, gemeistert werden. Es galt, die Einheit des Lebens wiederherzustellen. Ganz praktisch: Die Jugend sollte zu tüchtigen und rechtschaffenen Bürgern der Polis herangebildet werden. Die „Tugend“, — früher selbstverständlich und gelebte Wirklichkeit in der Polisgemeinschaft — mußte gelehrt werden können.

Dieser Gedanke von der Lehrbarkeit der Tugend machte den Glauben dieser sokratischen Schülerschaft aus. Er bedeutete für das griechische Leben etwas radikal Revolutionäres: das rationale Prinzip, die Vernunft wurde zum Maßstab aller Wirklichkeit. Durch Aufklärung[9]) und Erziehung sollte die

8) Im sogenannten zweiten Brief. Uebersetzung nach Apelt, S. 61 und 62.
9) Paul Ludwig Landsberg: Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. Bonn 1923, S. 72.

Polis erneuert werden, sollte der edlere Mensch, der vollkommenere Bürger herangebildet werden. Sokrates ist seit Nietzsche der erste europäische Aufklärer genannt worden. In seiner Situation als „politischer" Lehrer inmitten einer korrupten und orientierungslos gewordenen Welt ist dies das einzig Wahre und Befreiende gewesen. Auch Platon war ein „Enthusiast der Vernunft". „Die Richtigkeit des Einzelnen und des Staates soll durch eine strenge Zusammenordnung nach geschauten Vernunftideen geschaffen werden" (Landsberg, a. a. O., S. 73). In seinem Idealstaat herrschte Vernunft; die Philosophen wurden zu seinen „Wächtern" bestellt.

Die Schüler hatten diese Ideen in sich aufzunehmen und für ihre Verwirklichung sich einzusetzen. „Zweck" der Schülerschaft ist also Reform des „öffentlichen Lebens", eine von den Ideen der Vernunft geleitete Reform, die durch Aufklärung und Erziehung erreicht werden soll. Solch ein Lehrer ist ein charismatisch berufener Aktivist des Geistes, der bereit sein muß, für seine Überzeugung zu sterben, wie es Sokrates getan hat.

Die geschichtlichen „Bewegungen", die von ihm ausgehen können, haben keine so unmittelbar umwälzenden Folgen wie etwa die, die von einem Religionsstifter oder Staatengründer ausgehen. Solche revolutionären „Geistesbewegungen" vollziehen sich lautlos, mehr in der Tiefenschicht des Geschehens, als Wandel in der Weltanschauung. Und welche radikale Wandlung der Weltanschauung von einem Lehrer und seiner Schülerschaft ausgehen kann, dafür ist Sokrates und der von ihm beeinflußte Schülerkreis das beste Beispiel.

Das vorbildliche Leben und Sterben des Sokrates hatte seine Freunde überwältigend beeindruckt. Von nun an waren sie seinem Werke verpflichtet. Nach seinem Tod schlossen sich einige seiner Schüler zur Pflege und Weiterführung seines geistigen Vermächtnisses zusammen. Sein überragendster Schüler, Plato wurde ihr Führer und Gründer der Akademie. Getrieben vom Eros zur Wahrheit, stellte sich dieser platonische Freundesbund ganz in den Dienst der philosophischen Forschung. Durch sie wird man zu einem edleren Menschen emporgeläutert, der in der „mania", im nüchternen Rausch des Philosophierens an der Idee teil hat.

Eine festlich-außeralltägliche Stimmung liegt über diesem Bund der zur wahren Philosophie Auserwählten. Eine Auslese der „Besten" sollte es sein, der „Erleuchteten". Ein exklusiver Kreis von Aristokraten des Geistes. Nur wenige waren charismatisch dazu berufen; an die Stelle des Adels der Geburt war der Adel des Geistes getreten. Unverstanden von der Menge, seiner politisch-pädagogischen Mission bewußt, hatte sich dieser Bund abgesondert. Voll Verachtung gegenüber dem alltäglichen Treiben der Masse suchte er, allein der „Idee" zu leben. Man fühlte sich radikal emanzipiert von den Vorurteilen der „Banausen", aber andrerseits umso stärker verpflichtet dem Ideal einer philosophischen Lebensführung.

„Was aus dem Enthusiasmus geboren ist, muß sich durch den Enthusiasmus erhalten. So schafft sich die Akademie ihre wirtschaftlichen Grundlagen durch freiwillige Spenden von Lehrern und Schülern" (Landsberg, a. a. O., S. 90). Außeralltäglich, d. h. enthoben der Sorge um die materielle Existenz, ist dieser Bund jedoch nicht eine Luxusangelegenheit gewesen, keine spielerische Veranstaltung einiger eitler Gebildeten. Er ist ursprünglich ja überhaupt nicht als Selbstzweck empfunden worden, sondern als Mittel zur Erneuerung der Polis. Zunächst sollte im „kleinen Kreise" jene Herrschaft der Philosophie vorgelebt werden, die später dann einmal über die gesamte soziale Wirklichkeit aufgerichtet werden sollte.

Die Zucht der Vernunft, der Ernst der Forschung, der begeisterte Einsatz für die Lehre des Meisters, das Bewußtsein, zu Großem berufen zu sein —

das waren die stärksten Bildungsmächte dieses Bundes. Ohne den Mittelpunkt einer führenden Persönlichkeit, die mit magnetischer Kraft alle „Wahlverwandten" an sich zieht, wäre die Entstehung eines solchen Kreises kaum denkbar. Die aus dem sokratischen Freundeskreis hervorgegangene platonische Akademie ist deshalb das Urbild aller bündischen Schülerschaften, die sich immer wieder in der Geistesgeschichte um eine charismatische Lehrerpersönlichkeit spontan gebildet haben. Auch die deutsche Universität ist ihrer Idee nach bündisch konzipiert, wie aus den programmatischen Schriften Fichtes und Wilhelm v. Humboldts klar hervorgeht. Mit ihrem Prinzip der Lern- und Lehrfreiheit ist ja u. a. die Ermöglichung solcher freigewählter Schülerschaften gemeint.

§ 6.
Die Jüngerschaft (Frühchristentum).

Alle bündischen Erneuerungsbewegungen, die immer wieder auf dem Boden des Christentums entstanden sind, haben sich stets auf die apostolische Gemeinde berufen, und haben auch deren soziale Lebensform wiederherzustellen versucht. Das Urchristentum stellt denn auch tatsächlich das Urbild einer religiösen Jüngerschaft in wohl kaum zu übertreffender Reinheit dar.

Nach Max Weber ist Jesus als typischer Prophet erschienen, der einige „ständige Helfer" oder Jünger gewann und um sich einen Kreis von rein persönlichen Anhängern sammelte. Die „Umbildung der persönlichen Anhängerschaft in eine Gemeinde" müsse immer aus dem Bestreben gedeutet werden, „den Fortbestand der Verkündigung und Gnadenspendung dauernd (zu) sichern" (W. u. G., S. 258). Dabei lasse sich infolge der „unvermeidlichen Anpassung an die Bedürfnisse der Massen" eine typische Wandlung in der Figur des Propheten feststellen: „das Hervortreten des persönlichen, göttlichen oder menschlich-göttlichen Erlösers als des Trägers, der religiösen Beziehungen zu ihm als der Bedingung des Heils" (278). Als nach dem Tode Jesu einige seiner engsten Anhänger von „Auferstehungsvisionen" (folgende Zitate W. u. G., S. 362 ff.) heimgesucht wurden, da hatte das „einen gewaltigen Ausbruch pneumatischer Charismata und die Gemeindebildung" zur Folge. Die intensive Verbundenheit im Herrn umfaßte so ausschließlich ihre gesamte soziale Existenz, daß sie nach der „folgenschweren Bekehrung des Paulus" zu einer Emanzipation von der Bindung an den jüdischen Geschlechts- und Volksverband fähig wurden. Das führte zur Heidenmission und zur Geltendmachung eines bis dahin unerhörten Anspruchs auf Universalität.

Ein solcher Anspruch wird in irgendwelcher ähnlicher Form von jeder bündischen Jüngerschaft erhoben. Er ist in ihrem historischen Selbstbewußtsein begründet. Klar hat H a r n a c k[10]) seine drei typischen Komponenten herausgearbeitet: Die Christen fühlten sich erstens als das „neue Volk". Das heißt zunächst: als „Volk", als eine *gens* eigener Art, als mystisch Neugeborene und von allen anderen dadurch ebenso verschieden, wie Angehörige zweier Völker voneinander verschieden sind. Das heißt aber auch: sie waren die „Neuen", die Jüngsten unter den Völkern, die Kommenden, das Volk der Zukunft, das nach der Wiederkunft seines Herrn den Erdkreis erfüllen wird. Die Christen beriefen sich zweitens darauf, das „wahre Israel" zu sein. Das bedeutete: daß sie das eigentlich von Gott berufene Volk seien, das die Erbschaft des verworfenen

10) Wir legen dieser ganzen Darstellung im Wesentlichen sein Buch über „Mission und Ausbreitung des Christentums" zugrunde, in dem eine Fülle soziologischer Details gesammelt sind. Daneben haben wir uns informiert bei T r o e l t s c h, „Soziallehren" und W e i z s ä c k e r, „Das apostolische Zeitalter der Kirche".

Judentums angetreten hat und auf das alle seine universalen Ansprüche übergegangen sind. Drittens empfinden sie ihre Religion als die wahre Urreligion, die jetzt nur in ihrer Ursprünglichkeit und Unverfälschtheit wieder enthüllt und in Kraft gesetzt worden sei.

Diese dreifache Berufung auf die Zukunft, auf die Vergangenheit oder vielmehr auf das „Ursprüngliche" und auf die „eigentliche" Tradition verlieh dieser Bewegung den Ausschließlichkeitsanspruch, aus dem es seine ungeheure Stoßkraft zog. Eine unermüdliche missionarische Aktivität trieb sie voran. Die Berufung zur Mission geschah anfangs rein charismatisch (Typ Paulus). Eusebius schildert uns Berufung und die Tätigkeit des typischen Missionars folgendermaßen: „Sehr viele von den damaligen Jüngern (den Schülern der Apostel), deren Herz das göttliche Wort zu einer brennenden Liebe . . . hingerissen hatte, erfüllten zuerst das heilbringende Gebot des Herrn und verteilten ihre Habe unter die Dürftigen. Dann aber begaben sie sich auf Reisen und verrichteten das Amt des Evangelisten, indem sie sich eifrigst bestrebten . . . Christum zu predigen . . . Sie legten aber in fremden Ländern nur allein den Grund des Glaubens; dann stellten sie andere als Hirten auf und vertrauten diesen die Pflege der neuen Pflanzung an; sie selbst aber eilten . . , wieder zu anderen Völkern" (Zit. bei Harnack, S. 254). Von allen sozialen Bindungen hatten sich diese religiösen Aktivisten losgerissen. Sie suchten auch nicht einmal neue Verwurzelung in den von ihnen gegründeten Gemeinden, sondern ihr Leben verzehrte sich in rastloser Neugründung und in ständigem In-Bewegung-halten des Begonnenen. Sie gingen völlig in der „Bewegung" auf.

Wie eine bündische Propaganda „psychologisch" beschaffen sein muß, das haben diese ersten Missionare in geradezu klassischer Weise gezeigt. Besonders bezeichnend ist hierfür die Verkündigung der baldigen Endentscheidung, eines letzten Gerichts über Gute und Böse, der Wiederkunft des Herrn und des himmlichen Reiches für seine Gemeinde — eine Prophezeiung, die alle ernsthaft religiös Suchenden im Innersten aufwühlen mußte. Dies Warten auf die Entscheidung, diese Bereitschaft zum Einsatz und die Zuversicht des Sieges, — das sind alles Einzelzüge einer Gesamthaltung, deren Siegesgewißheit und Kompromißlosigkeit jeden faszinieren muß, der nach letztem Einsatz verlangt. Aus der eschatologischen Erwartung ergab sich ein unerhörter Ausschließlichkeitsanspruch des Religiösen: man mußte sich von dem Aufgehen im Alltag, überhaupt von allem „Weltlichen" hüten, um das unum neccessarium nicht zu versäumen, nämlich sich durch frommen Lebenswandel auf das Kommende vorzubereiten.

Diese Haltung schmiedete die Gläubigen auf Gedeih und Verderb zusammen und tröstete sie in Zeiten der Verfolgung zum Ausharren. Überhaupt stärkte die Verfolgung den Zusammenhalt, denn sie appellierte an alle Kräfte des Heroismus und war eine sichere Probe der Auslese. Sie hob das Selbstbewußtsein der Gemeinde, die sich als verfolgte Herde Gottes fühlte und sich nur noch enger aneinander anschloß. Die Märtyrerfreudigkeit, die Bereitschaft zum Tode ist für uns das stärkste Indizium der bündischen, d. h. gemeinsam kämpferischen Lebenshaltung. Ausdrücklich bezeichneten sie sich als „milites Christi" und verstanden wohl das „sacramentum" der Taufe in dem üblichen militärischen Sinn (Harnack, S. 297 und 298), den dieses Wort in der römischen Umgangssprache hatte: als „Fahneneid"; das Taufgelöbnis galt somit als Treuschwur zum „Imperator" Christus.

Das bündische Stadium des Christentums ist durch die Formel Tertullians definiert: „Fiunt, non nascuntur Christiani". (Ebda., S. 297). Man wurde nicht als Christ geboren, sondern mußte es werden. Und man wurde es nur, nachdem man ein strenges Noviziat durchgemacht hatte. Origines schreibt (Zit.

ebd., S. 282): „Die Christen prüfen zuvor, so gut als sie es können, die Herzen derer, die ihre Hörer werden wollen; sie unterrichteten sie einzeln, und erst, wenn diese Hörer genügende Proben dafür abgelegt haben, daß sie ein gutes Leben führen wollen, werden sie in die Gemeinschaft eingelassen". Man beachte, welch entscheidende Bedeutung der sittlichen Bewährung beigemessen wird! Die Bekehrung mußte sich eben in einer Erneuerung des ganzen Menschen auch äußerlich ausdrücken. Das ist bezeichnend für jeden „Bund": die Besonderheit der äußeren Lebensführung, gerade im Alltag müssen sich seine Mitglieder von allen anderen abheben. Die Taufe bedeutete dann den Abschluß des Noviziats und den Initiationsritus dieses „Bundes der Heiligen". Wenn sich der Neubekehrte einmal in die Gemeinde eingeordnet hatte, täglich mit den Glaubensgenossen verkehrte und immer wieder erneute Erhebung und Weihe empfing, kann man verstehen, welche unzerreißbaren Bande des brüderlichen Zusammengehörigkeitsgefühls ihn mit den anderen verbanden. Die innerlich vereinsamten Menschen dieser Zeit mußten sich von der engen Liebesgemeinschaft der Christen angezogen fühlen. In diesem Kreis fanden sie die Sorge füreinander, die menschliche Wärme und Hilfsbereitschaft, in einem Worte gesagt: die Liebe, die sie suchten. Alle seelisch, sozial oder national Entwurzelten fanden hier eine neue Heimat. Die Almosentätigkeit, die Fürsorge für Kranke, Arbeitsunfähige, Gefangene, Sklaven, insbesondere aber die Gastfreundlichkeit der Gemeinde gab allen, die zu ihr gehörten, einen festen Halt und das Gefühl des Geborgenseins.

Das rückhaltlose Aufgehen im Gemeindeleben, das jede gesellschaftliche Distanz aufhob, die praktische Übung der heroistischen Liebesethik, das alles bedeutete eine starke emotionale Hinwendung zueinander und erzeugte jene schwärmerische Stimmung der Brüderlichkeit, die in der Urgemeinde zu Jerusalem sogar zu einer Art Liebeskommunismus geführt hatte. Dieser sozialen „Binnenstruktur" entsprach eine bewußte Exklusivität nach außen, eine selbstverständliche Absonderung der Gläubigen von der Masse der „Anderen", sodaß Origines geradezu sagen konnte, daß sie wie „Fremdlinge mitten unter den Kirchen der Volksmassen jeglicher Stadt" (zit. a. a. O., 196) wohnten. Der Kreis dieser „Heilsaristokraten" (Max Weber) war jedoch prinzipiell offen für alle die guten Willens waren und das durch ihren Lebenswandel dokumentierten.

Die Rangordnung in einer solchen Gemeinde beruhte auf der Verschiedenheit des persönlichen Charisma. Den „Stab" (M. Weber), d. h. die leitenden Höchstqualifizierten waren zunächst wohl die Erstberufenen, ursprünglich die direkten Schüler der Apostel, ebenso wie diese, die von Jesus selbst Erstberufene waren. Dreierlei Träger des Charisma kannte diese Gemeinde: Apostel, Propheten und Lehrer. Sie waren weder von der Gemeinde irgendwie „gewählt" worden, noch hatten sie durch irgendwelche menschliche Bestellung ein „Amt" erhalten. Sie waren vielmehr nicht einmal der Einzelgemeinde, sondern der Gesamtkirche, also der „Bewegung" von Gott geschenkt. Sie führten sämtlich ihren Beruf auf ein göttliches Mandat zurück, begannen also kraft persönlichen Entschlusses mit ihrer Tätigkeit. Sofern sich die Mission als erfolgreich, die Verkündigung als geisteskräftig und die Lehre als wahrhaftig erwies, waren sie beglaubigt.

Bald stellte sich neben diese charismatischen Trias die Trias der Kirchenämter: der Bischof, Presbyter und Diakon, — die Rangordnung für den „religiösen Alltag". Die Gemeinde entwickelte aus sich einen autoritär geleiteten Klerikerstand, der die Verkündung und die Heilsspendung schließlich monopolisierte. Als die „Brüder" sich dann nicht mehr vom „Geist" regieren ließen, sondern als die Massen von einem Stab von Kirchenbeamten seelsorgerisch betreut werden mußten, als aus dem Bruderbund eine ständisch organisierte Kirche geworden war, war das bündische Zeitalter des Christentums vorbei.

§ 7.
Die Gefolgschaft (Germanentum).

Die erste zuverlässige Berichterstatter über die Germanen, Caesar (bellum gallicum) erwähnt das germanische Gefolgschaftswesen kurz und bündig: „Wenn einer aufsteht und erklärt, er wolle Führer sein, wer ihm folgen wolle, solle sich melden, dann erheben sich diejenigen, die die Sache und den Mann gutheißen und versprechen ihm Beistand und die Menge zollt ihnen Beifall". Tacitus zeichnet uns in Kapitel 13 und 14 seiner „Germania" ein soziologisch so überaus lebendiges Bild des Gefolgschaftswesens, daß es sich lohnt, die beiden Kapitel unverkürzt zu zitieren, anstatt zu versuchen, ihren Inhalt mit anderen, fast unvermeidlich weniger präzisen Worten wiederzugeben[11]).

> „Es ist Sitte, daß niemand die Waffen trägt, ehe der Staat ihn für wehrfähig erkannt hat. Dann geschieht es in der Volksversammlung selbst, daß entweder einer der Fürsten oder der Vater, oder Verwandten den Jüngling mit Schild und Speer schmücken: Das entspricht bei ihnen dem Anlegen der Mannestoga, das ist die erste Ehre der Jugend. Bis jetzt erscheinen sie als Glieder des Hauses, nun des Gemeindewesens. Vornehme Abkunft oder große Verdienste der Väter wenden die Auszeichnung von Seiten des Gefolgschaftsführers auch noch ganz jungen Leuten zu: den anderen Kräftigeren und schon Erprobten werden sie beigesellt, und keine Schande ist es für sie, unter den Gefolgsleuten zu erscheinen. Auch Rangstufen hat sogar das Gefolge nach dem Ermessen des Gefolgsführers; und es besteht ein großer Wetteifer, sowohl unter den Gefolgsleuten, den ersten Platz bei ihrem Führer, als unter den Führern, die meisten und schneidigsten Leute zu haben. Das bringt Würde, bringt Stärke: stets von einer Schar erlesener Jünglinge umgeben zu sein; im Frieden zur Zier, im Kriege zum Schutz. Und nicht allein im eigenen Volke, sondern auch bei benachbarten Staaten verleiht es Ansehen und Ruhm, wenn sich einer durch Zahl und Tapferkeit des Gefolges hervortut: solche werden nämlich von Gesandtschaften aufgesucht und mit Geschenken geehrt, und meistens genügt schon ihr Ruf, um Kriege hinfällig zu machen. Kommt es zum Kampfe, so ist es für den Führer schimpflich, an Tapferkeit übertroffen zu werden, für das Gefolge schimpflich, der Tapferkeit des Führers nicht ebenbürtig zu sein. Und gar Schmach und Schande für das ganze Leben bringt es, ohne den Führer lebend vom Schlachtfeld zu weichen: ihn zu verteidigen, zu schirmen, auch die eignen Heldentaten seinem Ruhme zuzuweisen, ist vornehmste Eidespflicht. Die Führer kämpfen für den Sieg, das Gefolge für den Führer. Wenn der Staat, in dem sie geboren sind, in langem Frieden und Müßiggang erlahmen will, so suchen viele dieser adligen Jünglinge freiwillig diejenigen Stämme auf, die gerade irgendeinen Krieg führen. Denn Ruhe gefällt diesem Volke nicht und unter Gefahren wird man leichter berühmt und eine große Gefolgschaft läßt sich auch nur durch Gewalt und Krieg erhalten. Sie verlangen nämlich von der Freigebigkeit des Führers das Streitroß und den blutigen siegbewährten Speer. Die Verpflegung mit einem zwar einfachen aber doch reichlichen Aufwand gilt als Sold. Die Mittel zu Geschenken werden in Kriegen und Raubzügen erworben. Man kann sie nicht so leicht dazu

---

11) Bei der Uebersetzung haben wir die freiere Ausdrucksweise von Fehrle (Germania, München 1929) übernommen.

bringen, die Erde zu pflügen und auf die Ernte zu warten, als den Feind herauszufordern und Wunden zu verdienen. Ja es scheint ihnen sogar träge und mattherzig, durch Schweiß zu erwerben, was man durch Blut erringen kann".

Diese einzigartige Gefolgschaft ist durchpulst von einem hochgespannten Ethos der Treue und der Kameradschaft. Es ist ein Ethos der Auserlesenen, der „Besten", also ein aristokratisch-exklusives Ethos. Es adelt, gibt seinen Trägern ein stolzes Bewußtsein ihres höheren Wertes. Weiterhin ist es ein Ethos des freiwilligen Dienstes, aber des unbedingten Dienstes, der den ganzen Menschen erfaßt. Ihm ist jedes Opfer und letzte Hingabe selbstverständlich. Um der Ausschließlichkeit der Hingabe willen können sämtliche anderen sozialen Bindungen und Verpflichtungen abgerissen werden. Immer wieder kehren in den germanischen Heldenliedern die Gefolgschaftsgesetze[12]) wieder, daß keiner nach des Führers Tod leben solle und keiner beweibt sein dürfe (wolle einer eine Frau nehmen, so müsse er sie heiraten, also aus der Gefolgschaft austreten). Es ist ein Ethos des steten Aufbruches und der unbedingten Bereitschaft, ein Ethos des „amor fati", das seine unendliche Spannung aus der freudigen Bereitschaft zum Letzten, zum Tode, erhält. Am grandiosesten ist die schicksalsergebene bündische Haltung wohl in dem Eddavers ausgedrückt: „Die wir todgeweiht fahren, fern werden wir sterben".

Solche dienende Hingabe kann nur an ein Lebendiges, an einen verehrten und geliebten Menschen geschehen: den Führer. In ihm wird das Ideal des Helden erblickt. Er verkörpert ein edleres Menschentum, das vorbildhaft auf alle wirkt und für das man gern das Leben opfert. „Er muß führen und verführen können zu jener Haltung, die ihm vorschwebt". Ihn „überschwebt ein Eros, der erzieherisch-platonischer Artung ist" (Naumann, a. a. O., S. 58). Diese schwärmerische Emotionalität ist die tiefste Kraftquelle der Gefolgschaft. Ihr entspringen ihre spezifischen sozialen Bindekräfte der Kameradschaft. Der Kristallisationskern einer derartigen Sozialstruktur ist der charismatische Führer. Das geht unzweideutig selbst aus den nüchternen Worten Caesars hervor. Niemand ernennt oder wählt ihn, sondern er erklärt sich aus eigener Kraft zum Führer. Die Werbung zur Gefolgschaft geschieht einfach durch die faszinierende Wirkung seiner Persönlichkeit auf die hingabebereiten Herzen der Jünglinge. Ob er ein echter Führer ist, das erweist sich allein daraus, ob seinem Aufruf Folge geleistet wird, ob sich eine hochwertige Gefolgschaft um ihn sammelt. Und ob er wirklich der ersehnte Kriegsheld ist, das zeigt sich in der Bewährung im Kampf. In der steten Bewährung, in der ständigen Erprobung des Charisma liegt das Glück bündisch gestimmter Menschen. Immer wieder von Neuem müssen sich Führer wie Gefolgschaft ihrer Erwählung würdig erweisen. „Treue" bezeichnet dann nichts anderes als den festen Entschluß, den heroischen Aufschwung immer zu wiederholen, in der Bereitschaft zum Letzten zu verharren.

Nur aus so gearteten sozialen „Bindekräften" läßt sich die Intensität bündischer Kameradschaft verstehen. Allein aus einem solchen außerordentlichen Ethos wird auch die Entstehung der Disziplin und der straffen Organisation verständlich. Diese Art freiwilliger Disziplin (die genau zu unterscheiden ist von der zwangsweise auferlegten Sklaven- oder Massendisziplin) ist von einem heroisch-bündischen Pathos durchweht. Entsagung auf eigenen Ruhm, Einordnung in Rangstufen, blinder Einsatz auf Befehl, alle diese Strukturmomente der disziplinierten Kampftruppe, die Tacitus so scharf herausarbeitet, wurzeln in

12) mitgeteilt von Hans Naumann in „Wandlung und Erfüllung" Stuttgart 1933.

der emotionalen Hingabe an den charismatischen Führer. Der Führer muß „einen Gradualismus schaffen könnnen, der in seiner Nähe gipfelt" (Naumann, a. a. O., S. 58). Der Ehrgeiz wird dadurch angestachelt und durch Auszeichnungen und Geschenke befriedigt. Die Ehre ist der höchste Wert, was u. a. aus dem Gefolgschaftsgesetz hervorgeht: keiner darf den Anderen verleumden.

So entsteht aus dem Streben nach Ehre und Ruhm um einen Führer eine rein bündisch „in-Form-gebrachte" Gruppe, die eine wohldisziplinierte und aktionsfähige Kampftruppe darstellt. Ihr Ethos appelliert an die stärksten aggressiven Instinkte, steigert die Manneszucht und die unbedingte Befehlsgewalt des Führers. „Eine Gruppe, die nur auf Entscheidungen wartet" (Naumann, a. a. O., S. 59) — und sie suchen muß, um den Sinn ihres Ethos erfüllen zu können. Als „aktivistische Zelle" löst sie sich vom heimatlichen Mutterboden los und zieht allsommerlich auf „Aventiure" in die Ferne, um Ruhm und Beute zu gewinnen. Derart sind irgendwie alle kriegerischen Erorberergefolgschaften integriert, diejenigen der Wikinger ebenso wie die de Kreuzritter und Konquistadoren. Sie sind dann auch die berufenen Gründer und Herren von Staaten. Denn der Staat ist keine „soziale Elementarform" (Krieck), sondern ein höchst komplexes, immer aber auch bündisch durchintegriertes Gebilde. Sein aktives organisiertes Zentrum stellt meist eine bündische Gefolgschaft dar, eine „staatstragende Elite", wie man heute zu sagen pflegt.

§ 8.

Die Genossenschaft (mittelalterliche Städtegründung).

Am Beispiel der Städtegründung des Mittelalters veranschaulichen wir den dritten Typ einer bündischen Bewegung: die Genossenschaft. Hierbei können wir uns ausschließlich des historischen Materials bedienen, das Max Weber in seiner Abhandlung über die okzidentale Stadt beigebracht hat. (W. u. G.)

Die verschiedenen Theorien über die Entstehung der mittelalterlichen Städte stimmen wenigstens in einem überein: daß die Städtegründung eine umwälzende Emanzipationsbewegung bedeutet habe. Die Stadt war ein „Ort des Aufstiegs aus der Unfreiheit in die Freiheit durch das Mittel geldwirtschaftlichen Erwerbs (a. a. O., S. 529). Damit ist bereits zweierlei festgestellt: die Loslösung von der feudal-patrimonalen Abhängigkeit, d. h. von dem an die Scholle gebundenen Geschlechtsverband, und die ökonomische Orientierung dieser Art Emanzipation. „Die Stadtbürgerschaft usurpierte daher — und dies war die eine große der Sache nach revolutionäre Neuerung der mittelalterlich-okzidentalen gegenüber allen anderen Städten — die Durchbrechung des Herrenrechts. In den mittel- und nordeuropäischen Städten entstand der bekannte Grundsatz: „Stadtluft macht frei" (ebd.).

In einer derartigen Ansiedlung liefen die aus den verschiedensten Gründen sich emanzipierenden Elemente zu einem buntgewürfelten Haufen zusammen. Um sich gegen die umliegenden Feudalmächte behaupten zu können, um das Stadtbürgerrecht zu erringen und damit in der vorhandenen Ständegesellschaft ihren rechtlich gesicherten Platz zu finden, mußten sie sich zu einem ökonomisch-militärischen Schutz- und Trutzbund zusammenschließen, zu einer Eidverbrüderung (coniuratio).

Im europäischen Norden konnten sich die coniurationes an den in den unruhigen Zeiten der sogenannten nordischen Völkerwanderung „massenhaft entstandenen Schutzgilden" ein Vorbild nehmen. Diese waren Genossenschaften, welche in jenen Jahrhunderten des Faustrechts den hoffnungslosen Zustand der Vereinzelung überwinden sollten. Solche Schwurbrüderschaften hatten zunächst

den Zweck der rechtlichen und ökonomischen Sicherung. Sie ersetzten ihren Mitgliedern zunächst das, was ihnen in der früh-mittelalterlichen Stadt besonders häufig abging: den Anhalt an einer Sippe und deren Garantie. Wie diese dem Versippten, so gewährten sie ihm Hilfe bei persönlicher Verletzung oder Bedrohung und oft auch in ökonomischer Not, schlossen Streit und Fehde zwischen den Verbrüderten aus. (S. 540).

Man kann sich den sozialen Zustand und die seelische Stimmung jenes Jahrhunderts um die Jahrtausendwende wohl nicht chaotisch genug vorstellen. Alles menschenwürdige Leben wurde unter einem zerrütteten Feudalismus erstickt. Nachdem die germanischen Völker sich wieder in festen Wohnsitzen niedergelassen hatten, wirkten sich die noch ungebrochenen kriegerischen Instinkte in einem endlosen, zerstörerischen Fehdewesen aus. Aus dieser depressiven Stimmung der Jahrtausendwende entstand eine unwiderstehliche Sehnsucht nach einem menschenwürdigerem Leben.

Die großartige Befriedungs- und Erneuerungsbewegung des 11. und 12. Jahrhunderts wurde von einem neuen Menschentyp getragen, den diese Sehnsucht erfüllte. Dieser Mensch trug ein Ideal im Herzen, dem er mit religiösem Schwung nachstrebte. Alleinstehend konnte er das nicht, er mußte sich mit Gleichgesinnten verbünden. Sie schlossen sich zu Genossenschaften, zu communitates oder coniurationes zusammen und gingen daran, eine neue Lebensform aufzurichten, eben die bürgerliche. Anfangs mögen diese Kommunen von einem spürbaren bündischen Schwung durchwaltet gewesen sein, der aus dem erlösenden Erlebnis der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit hervorgegangen sein mag. Auch die Ideale des Bürgertums sind aus heißem enthusiastisch-bündischen Geist geboren! Seine Berufsarbeit adelte den Bürger. Sein Gewerbe war eine „Kunst", die ihn von der Masse der bäuerlichen Alltagsmenschen abhob und ihm das Selbstbewußtsein gab, etwas Besonderes, ein höherqualifizierter Stand zu sein. In nüchternem Erwerb, in rationaler Lebensführung und in solidarischem Zusammenwirken fand der Bürger den Frieden, den die damalige Menschheit so leidenschaftlich gesucht hatte.

In den Städten entstanden dann die Gilden auf dieselbe Weise. „Neben ihnen standen einerseits die in ihrer beruflichen Zusammensetzung uneinheitlichen religiösen Einungen, andrerseits aber rein ökonomische, beruflich gegliederte Einungen: Zünfte: Die religiöse Einungsbewegung, die Schaffung von confraternitates, ging das ganze Mittelalter hindurch neben den politischen, den gildemäßigen und den berufsständischen Einungen her und kreuzte sich mit ihnen in mannigfachster Art" (S. 541). Die Genossenschaft war der bürgerliche Bund schlechthin geworden. —

Kann sie überhaupt als „bündisch" — im Vollsinne des Wortes — charakterisiert werden? Es fehlt ihr die Emotionalität oder zum mindesten bedeutet sie nicht einen so integrierenden Faktor wie bei der kriegerischen und religiösen Anhängerschaft. Das hat seinen Grund wohl darin, daß das bürgerliche Ethos an sich nüchtern und rationalistisch, methodisch und antiemotional, ohne enthusiastische Aufschwünge ist. Deswegen fehlt der Genossenschaft auch das integrierende lebendige Zentrum der Jüngerschaft oder Gefolgschaft: die geliebte vorbildhafte Führergestalt. Sie ist als durchaus „demokratischer" Bund von Gleichen, wesenhaft führerlos. Sie kennt nur einen Primus inter pares, aber der ist für diesen Typ der Anhängerschaft nicht konstitutiv. Ihr fehlen deswegen auch meistens die charismatischen Rangstufen. Wo all dies nicht mehr rein zutrifft, werden schon die Grenzen zu den beiden anderen Typen flüssig.

Wenn Emotionalität und Führertum hier wegfallen, so werden jedoch ihre spezifisch bündisch integrierenden Funktionen von anderen, gerade für die Genossenschaft konstitutiven Momenten übernommen. Die gemeinsame Ge-

sinnung und das gemeinsame „Ideal" binden die Genossen auch persönlich eng aneinander. Sie verkörpern dieselbe ethische Haltung. Sie sind entschlossen, die eigene als höchst wertvoll empfundene Lebensform zu verteidigen. Die Idee der Gleichheit bedeutet hier nicht Nivellierung, also Angleichung „nach unten", sondern „nach oben", an den idealen Typ: die gleichartig entwickelte und gleichmäßig starke Individualität. Daraus ist ihr stolzes Standesbewußtsein und hartnäckiges Unabhängigkeitsstreben verständlich. In den Städten wurde — wenigstens zeitweise — die verloren gegangene germanische Gemeinfreiheit wiederhergestellt. Für ihre „Freiheit" — dem beglückendsten Besitz jedes echten Bundes — gehen die Genossen in den Tod. Allerdings ist ihnen der Kampf nicht Selbstzweck, um in ihm Ehre und Ruhm zu erringen, sondern nur Mittel zum Zweck, um ihre Rechte zu behalten, oder neue „Freiheiten" zu gewinnen.

Primär ist die Genossenschaft selbstverständlich ein Zweckverband[13]), und zwar ein solcher zur Sicherung vorwiegend ökonomisch-juristischer Interessen. Aber ein strenges Ethos der Solidarität („Einer für alle, alle für einen") hält die Genossen zusammen. Soziologisch entscheidend ist, daß diese Solidarität eine unbedingte ist, daß sie sich nicht nur auf die ökonomische, sondern auf die ganze Existenz des Einzelnen erstreckte. Diese Solidarität „bis zum Letzten" kann nun aber von keinem reinen Zweckverband zugemutet werden. Denn sie weckt zwischen den Genossen spezifisch bündische „Bindekräfte", die bei gemeinsamen alltäglichen Zweckhandlungen nicht aktuell werden.

§ 9.

Bewegung — Eliteformation — Erziehungsinstitution.

Das formalsoziologisch Gemeinsame dieser vier geschichtlichen „Erneuerungsbewegungen" (Tönnies) dürfte evident geworden sein. Sie haben sich nach demselben Bildungsgesetz vollzogen; in der Terminologie Max Webers: nach demselben „Idealtyp", den wir „Bund" genannt haben. Angesichts des plastischen Bildes, das wir nunmehr von der bündischen Anhängerschaft gewonnen haben, ist es u. E. völlig überflüssig, diesen Idealtyp noch einmal aus den vier Beispielen herausdestillieren zu wollen, indem man ihre gemeinsamen und typischen „Merkmale" aufzählt. Dadurch bekommt man nie ein „reineres" Bild, sondern nur ein abstraktes Schema, das jeder Anschaulichkeit entbehrt. Einen Idealtyp kann nur an einem konkreten Beispiel erblicken, nie durch eine Häufung von „Merkmalen" sich zusammendenken.

Unsere drei referierten Autoren haben den Begriff „Bund" bei der Analyse ständischer Eliteformationen und Erziehungsinstitutionen gewonnen. Wir haben uns dagegen „Anhängerschaften", die geschichtliche „Bewegungen" vorangetrieben haben, als Anschauungsmaterial gewählt. Wie verhalten sich nun beide Erscheinungsformen des Bundes zueinander?

13) Trotzdem hat ihre unvermeidliche religiöse Sanktionierung weit reichende soziale Auswirkungen gehabt. Bezeichnenderweise waren die J u d e n die einzigen, die prinzipiell aus dem Verband ausgeschlossen waren. Das „hinderte schon der dem Okzident fremde rituelle Ausschluß der konnubialen und die tatsächliche Behinderung der Tischgemeinschaft der Juden mit Nichtjuden, vor allem aber: das Fehlen der Abendmahlsgemeinschaft, die Verbrüderung. Auch die mittelalterliche Stadt war ein Kultverband . . . Die Christengemeinde war ihrem innersten Wesen nach ein konfessioneller Verband der gläubigen Einzelnen, nicht ein ritueller Verband von Sippen. Daher blieben die Juden von Anfang an außerhalb des Bürgerverbandes". Daß die Juden damals aus religiösen Gründen nicht in dieser ersten bürgerlich-bündischen Integrationsbewegung sozial eingeschmolzen wurden, ist einer der Gründe dafür, daß sie ihre Sonderstellung als Pariavolk bis zur zweiten bürgerlichen Emanzipationsbewegung des Liberalismus beibehalten haben, und daß deswegen die Frager ihrer „Assimilation" mit dem Schicksal des Liberalismus steht und fällt.

Offensichtlich können wir die bündische „Bewegung" als das Urbild des Bundes auffassen, während die bündische Institution dann sein Abbild wäre. Denn in der Anhängerschaft einer Bewegung bilden sich die typischen Sozialphänomene des Bundes völlig spontan aus. Sie sind absichtslos und vonselbst entstanden, ohne daß grundsätzlich der Einfluß irgendeines Vorbildes angenommen werden müßte. Die freie Anhängerschaft ist die ursprüngliche Gestalt des Bundes.

Die Eliten- und Erziehungsinstitutionen innerhalb eines ständischen Sozialkörpers sind dagegen „abgeleitete" Gestalten des Bundes. Ihr „Vorbild" ist irgendwie die spontane Anhängerschaft; trotzdem sind sie künstliche Gebilde, die mit Zweck und Absicht „eingerichtet" worden sind. Ihr Zweck ist: die soziale Bindekraft der bündischen Integration dem umfassenden Sozialkörper dienstbar zu machen. Typologisch und historisch setzt also der Bund als Institution den Bund als Bewegung voraus.

Beiden liegt derselbe „Idealtyp" zugrunde; er verwirklicht sich jeweils nur in einer anderen historischen Situation. Handelt es sich bei der bündischen Bewegung um „Revolution", um die Neuschöpfung eines „Reiches", um die Aufrichtung einer neuen Ordnung der Dinge, — so handelt es sich bei der bündischen Institution um „Evolution", um die Erhaltung und den Ausbau des „Reiches", d. h. um die ständige personelle Erneuerung und Verteidigung der vorhandenen ständischen Ordnung.

Wie wir noch im zweiten und dritten Kapitel zeigen werden, führt jede siegreiche bündische Bewegung zur Herrschaft ihrer Elite in einem ständisch geordneten „Reich". Staat und Kirche sind solche ständischen Herrschaftsgebilde, die einer dauernden Neubildung ihrer Elite bedürfen. Das geschieht in Erziehungsinstitutionen, worin sich der Nachwuchs der Elite bündisch integrieren kann. Alle Aristokratien der Geschichte hatten sich solche Institutionen angegliedert, in denen sich an der nachwachsenden Generation die Stand-Bildung sozusagen immer von neuem wiederholte. Hier wird der „Geist des Bundes", aus dem das „Reich" geboren ist, bewußt konserviert: in Organisation und Lebensform, in Mythos und Ritus. Was bei der ursprünglichen Anhängerschaft lebendig-spontane Sozialform war, wird nun „Tradition" und „symbolisches" Zeremoniell.

Außer diesen Erziehungsinstitutionen, welche die bündische Elitebildung nachvollziehen, gibt es nun auch besondere Eliteformationen, die ein ständischer Sozialkörper für spezielle Aufgaben in sich ausbildet. Es sind dies durchweg irgendwie aktivistische Aufgaben. So bildet der Staat in sich die Kriegerschaft aus, die Kirche den Orden, — auserlesene Minoritäten, welche im sozialen Ganzen ihren festbestimmten „Stand" haben, aber aktivistische Sonderfunktionen ausüben und deshalb bündisch integriert sein müssen — mehr oder minder ausgeprägt. Ihnen sind meist die Erziehungsinstitutionen angeschlossen.

Max Weber bemerkt hierzu (Wirt. u. Ges., S. 145): „Die genuine Rekrutierungsart ist die nach persönlichem Charisma". Und zwar sind die Normen für die Rekrutierung „Erziehungs- und Erprobungsnormen. Charisma kann nur ‚geweckt' und ‚erprobt', nicht ‚erlernt' oder ‚eingeprägt' werden". Die Zöglinge haben ein strenges Noviziat durchzumachen, in dem sie sich zu bewähren haben und nach dem Erfolg dieser Bemühung ausgelesen werden und in die ständische Ordnung einrücken. Wir finden also hier bündische Prinzipien institutionalisiert, vor allem das Prinzip der Auslese und Rangordnung nach persönlicher Leistung und Qualität.

Anstelle der Bewährung im realen Kampf der „Bewegung" tritt gewissermaßen als Ersatz das pädagogische „Zuchtsystem" (Krieck), in dem die Askese im weitesten Sinne des Wortes (Max Weber nennt nicht nur die Heiligen-,

sondern immer zugleich auch die Heldenaskese) als Mittel der ständischen Disziplinierung angewandt wird. „Askese" bedeutet hierbei eben ganz allgemein „Menschenformung" (Krieck) auf einen einheitlich geprägten „Typ" hin.

Solche „Typenzucht" (Krieck) geschieht durch methodische „Übung" des Nachwuchses in den von den jeweiligen Ständen ausgeübten Funktionen. Dabei kommt es weniger auf Züchtung von individuellen „Persönlichkeiten" an — denn solche kann man nie „züchten", sondern sie sind immer eine „Gnadengabe" des Schicksals — sondern vielmehr auf qualitative Steigerung des Durchschnitts-Typs. Jedoch zeigt die geschichtliche Erfahrung, daß wirklich überragende Individuen in der Regel öfter aus der strengen Zucht derartiger Institutionen hervorgehen, als aus einem pädagogischen Milieu relativer „Freiheit", denn ein wirklich starkes Individuum erkämpft sich die ihm zugehörige Freiheit schon von selbst, ja wächst und bewährt sich unter Umständen gerade erst im Kampfe mit der ihm auferlegten Zucht.

Hier wird also dem Nachwuchs Gelegenheit gegeben, das bündische „Erlebnis" nachzuvollziehen, seine persönlichkeitssteigernde und doch zugleich typenbildende Kraft an sich wirksam werden zu lassen. Die natürlichen bündischen Impulse der jungen Generation werden von diesen Institutionen eingefangen und erzieherisch verwertet, anstatt daß sie sich in revolutionären Bewegungen Luft machen müssen. Ideensoziologisch betrachtet wird der Jugend eine „begeisternde" Aneignung des Mythos ermöglicht, der ja die ideelle Grundlage des Reiches ist, mag es ein politisches, religiöses oder ein „geistiges" sein. Realsoziologisch gesehen haben die Institutionen die Funktion des Auslesefilters, d. h. sie haben die qualitative Höhenlage des ständisch gebundenen Menschentums zu garantieren, und seine Rangordnung festzulegen. In der konsequenten Durchführung eines solchen „sozialtechnisch" schlechthin vollkommenen Erziehungssystems besteht u. a. das Geheimnis der Langlebigkeit aller echten Aristokratien und Ständeordnungen überhaupt. Es versteht sich, daß jedoch eine erbständische Monpolisierung solcher Institutionen ihrem eigentümlich bündischen Charakter zuwiderlaufen muß und ihre Funktion der Auslese nach charismatischem Wert beeinträchtigt.

§ 10.
Der Idealtyp Bund im System Max Webers.

Wie ist nun dieser Idealtyp „Bund" in das System Max Webers einzuordnen? — In § 2 von „Wirtschaft und Gesellschaft" (S. 12) unterscheidet Weber vier Arten „sozialen Handelns": 1. zweckrationales, 2. wertrationales, 3. affektuelles, insbesondere emotionales, 4. traditionales. Das letztgenannte, das typische „Alltagshandeln", nämlich das „durch eingelebte Gewohnheit" bestimmte, ist zweifellos dem bündischen „Handeln" am extremsten entgegengesetzt. Das erstgenannte fehlt beim reinen Jüngerschafts- und Gefolgschaftstyp völlig — mag es beim Genossenschaftstyp bis zu einem gewissen Grade vorhanden sein, so widerstreitet es doch ständig allem Bündischen in ihm, sodaß man sagen kann, daß es in dem Maß zurücktreten muß, wie die spezifisch bündischen Charaktere hervortreten. Hingegen umfaßt das wertrational bestimmte Handeln („durch bewußten Glauben an den . . . unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solcher und unabhängig vom Erfolg") die bündische Integration in ihrer ganzen Breite, während das affektuell-emotionale Handeln („durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen") als das intensivst bündische verstanden werden muß. Dieses kann „hemmungsloses Reagieren auf einen außeralltäglichen Reiz sein. Eine Sublimierung ist es, wenn das affektuell bedingte Handeln als bewußte Entladung der Gefühlslage auftritt: es befindet sich

dann meist (nicht immer) schon auf dem Wege zur ‘Wertrationalisierung‘ oder zum Zweckhandeln oder zu beiden“. Was Max Weber hier beschreibt, sind die typischen Stadien des Bundes.

Wo Weber die „drei reinen Typen legitimer Herrschaft“ aufstellt (S. 124), nämlich den rationalen, traditionalen, und charismatischen, werden jene beiden Handlungsarten, die wir der bündischen Integration zuordneten, eindeutig dem charismatischen Typ zugerechnet. In einem solchen Fall wird dem „Führer als solchem kraft persönlichen Vertrauens in Offenbarung, Heldentum oder Vorbildlichkeit im Umkreis der Geltung des Glaubens an dieses sein Charisma, gehorcht“. Der Terminus „Charisma“ bedeutet hier individuelle „Gnadengabe“ im allgemeinsten Sinn des Wortes, also überhaupt eine außerordentliche Qualifikation, Fähigkeit, Macht des Einzelnen, der dadurch für die anderen eine rein persönliche Autorität darstellt.

Dieser Begriff des Charisma scheint uns überhaupt das Zentrum der Weberschen Systematik zu sein. Auf ihn sind alle systematischen Typenbegriffe irgendwie bezogen. Trotz aller methodischen Askese im Werturteil erblickt Weber persönlich im „Charisma“ offenbar auch den höchsten „Wert“ schlechthin. Es hat für sein Denken geradezu eine metaphysische Dignität: es ist gleichsam die Einbruchstelle des Absoluten in die soziale Menschenwelt. Webers Werk kommt mir vor wie ein Epos von den tragischen Schicksalen des Charisma, ein Epos in nüchternster wissenschaftlicher Diktion, aber durchweht von einer geheimen Begeisterung: eben der Begeisterung für die wunderwirkende Kraft des Charismas. Die charismatisch gehobene Existenz erscheint bei Weber als die edlere, würdigere Existenzweise des Menschen. Sie bedeutet das Heraustreten aus dem Alltäglichen, die Extase, den Augenblick des Aufschwungs. Ein Aufschwung, der jedoch zum totsicheren Scheitern verurteilt zu sein scheint, der unentrinnbar den Mächten der „Veralltäglichung“ ausgeliefert ist und von ihnen schließlich überwältigt wird. Dies ist die zentrale Perspektive des Weberschen Denkens[14]).

Die bündische „Anhängerschaft“ als die typische Sozialwirkung irgendwelchen Führercharismas ist folgendermaßen in das Webersche System einzuordnen: Zu jeder Herrschaft gehört ein „Verwaltungsstab“ (S. 122), d. h. ein engerer Kreis von Herrschenden, die durch die verschiedensten Motive an ihren „Herrn“ gebunden sind und bei der Masse der Beherrschten den Gehorsam gegenüber seinen Befehlen erzwingen. Zum Typ der „rational“ legitimierten und legalen Herrschaft gehört ein bürokratischer Verwaltungsstab. Die traditionale Herrschaft bedient sich eines patrimonialen, d. h. eines patriarchal oder feudal konstituierten Verwaltungsstabes. Beim Typ der charismatischen Herrschaft verzichtet Weber merkwürdigerweise auf eine allgemeine und positive Charakterisierung des dazugehörigen „Verwaltungsstabes“. Nach seiner Beschreibung ist ein solcher kein Beamtentum, am wenigsten ein fachmännisch eingeschultes. Es ist weder nach ständischen noch nach Gesichtspunkten der Haus- oder persönlichen Abhängigkeit ausgelesen: dem „Propheten“ entsprechen die „Jünger“, dem „Kriegerfürsten“ die „Gefolgschaft“, dem „Führer“ überhaupt: „Vertrauensmänner“. Es gibt . . . keinen „Gehalt“ und keine „Pfründe“, sondern die Jünger oder Gefolgen leben (primär) mit dem Herrn in Liebes- bezw. Kameradschaftskommunismus aus den mäzenatisch beschafften Mitteln. Es gibt keine feststehenden „Behörden“, sondern nur . . . beauftragte Sendboten“ (S. 141).

14) Auch in Max Webers politischen Schriften scheint mir sein eigentliches Anliegen zu sein, geeignete Einrichtungen zur „Führerauslese“ zu schaffen, d. h. der charismatischen Persönlichkeit die Möglichkeit des Aufstiegs zu geben. Nicht umsonst hat er sich in seinen verfassungspolitischen Schriften für die plebiszitäre Wahl und die unabhängige Stellung des Reichspräsidenten eingesetzt.

Es ist evident: ein derartiger „Verwaltungsstab“ ist echt bündisch konstituiert. Da Weber keinen entsprechenden Begriff geprägt hat, nennt er den gesamten Herrschaftsverband „Gemeinde“ (ebda) — eine (mangels einer besseren) nicht gerade restlos einwandfreie pars-pro-toto-Bezeichnung; (denn schließlich gebraucht er diesen Terminus sonst nur für einen „Unterfall“ dieser Art Herrschaftsverband, nämlich für den äußerst speziellen Fall der religiösen Gemeinde). Da jedoch auch die anderen „Unterfälle“ der profanen charismatischen Verbände auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden sollten, ist die Einfügung der sie alle umgreifenden Kategorie des Bundes in das System auf besonders zwanglose Weise möglich.

Die typische Lösung der Frage des wirtschaftlichen Unterhalts eines solchen bündischen „Verwaltungsstabs“ ist folgende: „Die Sachgüterleistungen, obwohl formell freiwillig, satzungslos, unstet, gelten in einem den Bedarf deckenden Maße doch als Gewissenspflicht der charismatischen Beherrschten und werden nach Bedarf und Leistungsfähigkeit dargeboten“ (Wirt. u. Ges. S. 760). Der Unterhalt der Anhängerschaft geschieht „in autoritär geleiteter Gemeinschaft der Nutzung jener Güter, welche dem Meister je nachdem als Ehrengeschenk, Beute, Stiftung zufließen, er teilt sie mit ihnen ohne Abrechnung und Vertrag, eventuell also haben sie Anspruch auf Tischgemeinschaft, auf Ausstattungen und Ehrengeschenke, die er ihnen zuwendet, ideell auf Anteilnahme an der . . . Ehre, die ihm selbst bezeugt wird“. (ebda.).

So ist der charismatisch geführten Gruppe ein mehr oder minder ausgeprägter Sozialismus eigentümlich, worunter lediglich „das Fehlen der ‚Rechenhaftigkeit‘ beim Güterverbrauch“ zu verstehen ist. „Sowohl die Erhaltung erster Heldengesinnung wie erster Heiligkeit erscheint ihren genuinen Vertretern . . . an das Fehlen des Strebens nach individuellem Sonderbesitz geknüpft. Und mit Recht: Das Charisma ist eine prinzipiell außeralltägliche und deshalb notwendig außerwirtschaftliche Macht . . .“ (S. 769). Es ist „von der rationalen Wirtschaft her gesehen, eine typische Macht der ‚Unwirtschaftlichkeit‘“.

Bleibt nun die charismatisch geknüpfte Sozialbeziehung nicht „rein ephemer, sondern nimmt sie den Charakter einer Dauerbeziehung . . . an, so muß die charismatische Herrschaft, die sozusagen nur in statu nascendi in idealtypischer Reinheit bestand, ihren Charakter wesentlich ändern: sie wird traditionalisiert oder rationalisiert (legalisiert)“ (S. 143). Bei diesem Prozeß der Veralltäglichung des Charisma sieht Weber als die treibenden Motive an: „das ideelle oder auch materielle Interesse der Anhängerschaft an der Fortdauer und steten Neubelebung der Gemeinschaft“. Dann aber „das noch stärkere . . . Interesse des Verwaltungsstabes daran, . . . daß die eigene Stellung ideell und materiell auf eine dauerhafte Alltagsgrundlage gestellt wird: äußerlich Herstellung der Familien-Existenz oder doch der saturierten Existenz an Stelle der weltenthobenen Familien- und wirtschaftsfremden ‚Sendungen‘“ (Ebda.) Denn nur ganz im Anfangsstadium „kann der Verwaltungsstab mit diesem aus Glauben und Begeisterung anerkannten Herrn mäzenatisch oder von Beute oder Gelegenheitserträgen leben. Nur die kleine begeisterte Jünger- und Gefolgenschicht ist dazu an sich dauernd bereit, ‚macht‘ ihr Leben aus ihrem ‚Beruf‘ nur ‚ideell‘. Die Masse der Jünger und Gefolgen will ihr Leben (auf die Dauer) auch materiell aus dem ‚Beruf‘ machen und muß dies auch, soll sie nicht schwinden“ (S. 145). „Auf diesem Wege von einem stürmisch-wirtschaftsfremden Leben zum langsamen Erstickungstode unter der Wucht der materiellen Interessen befindet sich aber jedes Charisma in jeder Stunde seines Daseins und zwar mit jeder weiteren Stunde in steigendem Maße“ (S. 761).

Neben den Tendenzen der Rationalisierung und Traditionalisierung wirkt sich jedoch auch die bündisch integrierende Macht des Charisma aus. Zwar auch

nur tendenziell, aber dafür mit revolutionär-produktiver Gewalt. Wie wir bereits gezeigt haben, werden Elite-Formationen und Erziehungsinstitutionen geschaffen, die bleibenden Bestand haben und die bündische Lebensform und ihren Mythos lebendig erhalten. Am stärksten entfaltet sich das bündische Sozialleben zu seiner schönsten Blüte natürlich in der „Bewegung" selber. Der „Ausnahmezustand" der Bewegung erstreckt sich aber durchaus in eine gewisse zeitliche Breite: eben so lange, als das Charisma lebendig ist. Er bedeutet nicht einen „Augenblick", sondern eine deutlich zu markierende Entwicklungsperiode der charismatischen Herrschaft: die Zeit zwischen ihrem Ausbruch und ihrer Vermassung und Saturierung, die Zeit des „Sturms und Drangs" oder der kämpfenden Bewegung.

Man könnte meinen, daß das Bündische umso stärker hervortrete, je weiter man zeitlich zurückgehe, um es zuletzt „in statu nascendi", d. h. im Akt der ersten Bezeugung des Charisma oder der ersten Werbung von Anhängern in letzter Reinheit zu haben. Vielmehr trifft man es dort lediglich im Keim an, noch unentfaltet und allenfalls noch im Stadium der ganz persönlichen „Freundschaft" oder „Kameradschaft"; denn die ersten Anhänger kann man noch kaum als „Jünger" oder „Gefolgsleute" charakterisieren. Verfolgt man die Entstehung eines Bundes auf seinen „ersten Augenblick", in welchem der Führer seine ersten Anhänger gewinnt, dann wird allerdings deutlich, daß der „Keim" und damit der innerste Kern aller bündischen Integration das persönlich-emotionale Verhältnis der Freundschaft ist. Nach der Familie ist die Freundschaft das (logisch) zweite Urphänomen des Sozialen überhaupt. Sie bedeutet: die bisherigen sozialen Beziehungen genügen nicht mehr, neue müssen angeknüpft werden. Das äußert sich in der (partialen) Abwendung von dem bisherigen Kreis der „Vertrauten" und der mehr oder minder rückhaltlosen Hinwendung zu einem anderen Menschen oder einem neuen Kreis Vertrauter. Wie gesagt, geht jeder Bund in irgendeiner Weise auf diese soziale Urphänomen zurück, das wir als „Freundschaft" bezeichnen. Das eigentlich Bündische geht nun bereits über die einfache Freundschaft einen Schritt hinaus. Zu der affektuell-emotionalen Verbundenheit der Freundschaft muß sozusagen die wertrationale Gemeinsamkeit noch hinzutreten, damit der Bund werde.

Und zwar gilt das nicht nur zeitlich, sondern auch typologisch: den Bund kann man zunächst deuten als Ausweitung der Freundschaft auf einen größeren Kreis. Daraus ergibt sich jedoch zwangsläufig eine Abschwächung des spezifisch Persönlich-Emotionalen der Freundschaft, d. h. ein Verlust an Freundschaftsintensität. Wirkliche Freundschaft kann man nur mit einigen Wenigen pflegen, mit denen man in ständigem persönlichen Kontakt steht. Ein bündisches Verhältnis hat man zu mehreren, zu einem „Kreis", wobei der ständige persönliche Kontakt noch nicht einmal nötig, oft sogar nachteilig ist. Ja man kann prinzipiell zu vielen ein ungeschwächt bündisches Verhältnis haben, wenn es nur nicht „alle" sind, d. h. jedermann oder die Masse, sondern eine gewisse Auslese. — Nun kommen beim Bund noch neue soziale Strukturmomente zu der Freundschaft hinzu. In erster Linie alles das, was mit einer spontanen oder ad hoc improvisierten „Organisation" und Funktionsteilung zusammenhängt, was immer entsteht, wenn sich mehrere zu etwas Gemeinsamen zusammentun. Diese gemeinsame Sache wird objektiviert zu einer „Idee", zu der man sich wertrational verhält. Dieses wertrationale „Handeln" im Bund bedeutet eine qualitative Erweiterung der Freundschaft.

Soziologisch quantitativ gesehen ist also die bündische Sozialbeziehung ein Zwischenzustand zwischen der persönlichen Freundschaftsbeziehung und der unpersönlichen Kollektivbeziehung, die man zu allen Angehörigen eines Kollektivgebildes hat. Die Grenze läßt sich natürlich in Mitgliederzahlen, auch nur

ungefähren, nicht angeben. Aus der Tatsache, daß diese Grenze zahlenmäßig nicht festlegbar ist, folgt jedoch nicht, daß eine solche Grenze nicht bestünde. Denn tatsächlich bedeutet für einen bündischen Verband die Ausweitung zur Masse, in der nicht mehr der eine den andern kennt, zugleich auch den Verlust der eigentlich bündischen Qualität, was sich insbesondere darin ausdrückt, daß sich seine Mitglieder nicht mehr „wie Freunde" empfinden, sondern eben wie bloß „Dazugehörige".

Man kann die zeitlich-räumliche Ausbreitung einer bündischen Bewegung ungefähr mit einer Wellenbewegung vergleichen, die entsteht, wenn ein Stein ins Wasser geworfen wird. Der erste Anstoß geht von einem Mittelpunkte aus: vom charismatischen Führer und von seinem „engeren Freundeskreis". Diese Erstberufenen oder die erste Anhängerschaft überhaupt bilden den ältesten und innersten Kreis des Bundes. Sie sind die charismatisch Höchstqualifizierten, die Bahnbrecher oder Missionare, und damit die natürlichen späteren „Unterführer". Die Rangstufe richtet sich nach dem Prinzip: Wer zuerst dabei gewesen ist, der hat den Vorrang. In unserem Bilde würde das bedeuten: mit steigender zeitlicher wie räumlicher Entfernung vom Ausgangspunkt nimmt zwar die Masse der bewegten Elemente zu, aber die Stärke ihrer „Bewegtheit" ab. Je mehr der Bund zur „Massenbewegung" wird, umso mehr „Unbewegte" dringen ein — oder auch „Andersbewegte", welche den ursprünglichen Impuls des Bundes mißverstehen.

Diese Frage nach der Abstufung der bündischen Qualifikation darf jedoch nicht mit der Frage nach der Blütezeit des bündischen Lebens, d. h. nach dem Stadium der am stärksten „idealtypisch" bündischen Integration verwechselt werden. Da wir bereits festgestellt haben, daß in statu nascendi der „charismatischen Herrschaft" das spezifisch Bündische nur in der „Keim"-Form der Freundschaft existiert, scheint uns seine volle Entfaltung als Sozialstruktur nicht ganz am Anfang zu liegen. Der statu nascendi würde dann nicht die bündische „Blütezeit" sein, sondern diese würde vielmehr erst auf ihn folgen. Man kann sich die Dynamik der bündischen Periode auch als einmalig auf- und absteigende Kurve denken. Ihr Höhepunkt liegt zwischen Anfang und Ende ungefähr dort, wo die charismatische Spontanität der bündischen Integration noch voll erhalten ist und zugleich die stärkste Sozialwirkung in die Breite stattfindet. Abstrakt kann er auch bezeichnet werden als das Optimum zwischen den divergierenden Kurven der Quantität und der Qualität.

Damit ist klar bestimmt, an welchen Ort in der Systematik Max Webers wir unsere Kategorie stellen. Das bündisch integrierende „Charisma ist typische Anfangserscheinung religiöser (prophetischer) oder politischer (Eroberungs-) Herrschaften, weicht aber den Gewalten des Alltags, sobald die Herrschaft gesichert und, vor allem, sobald sie Massencharakter angenommen hat". Zu dieser systematischen Ortsbestimmung ist allerdings noch folgende Einschränkung zu machen: Nicht immer muß sich genuines Charisma bündisch integrierend auswirken, denn es ist ja durchaus möglich, daß es sich überhaupt nicht sozial integrierend auswirkt. Weiterhin müssen wir den Begriff des bündischen Charisma ziemlich weit fassen: Nicht zu jeder bündischen Integration ist ein Führercharisma nötig, wie wir schon bei der Genossenschaft festgestellt haben. Oft ist sogar z. B. für die echt bündische Partei noch nicht einmal der Führer sozialkonstitutiv. Wohl ist aber nötig, daß die Auslese auf rein persönlicher Qualifikation beruht. Der „Umfang" unserer Kategorie deckt sich also nicht mit dem engeren Begriff des Führercharisma, sondern nur mit dem weiteren Begriff des persönlichen Charisma überhaupt.

Zweites Kapitel.

Die Kategorie in psychologischer Hinsicht.

(Anschluß an Ferdinand Tönnies).

§ 11.

Die psychologische Fragestellung.

Die soziologische Betrachtung zielt unter dem psychologischen Aspekt auf die Subjektivität des Sozialen. Den formalsoziologischen Idealtypen müssen ebenso typische Strukturen im „Seelenleben" des Menschen entsprechen; bestimmte Kräfte und Impulse müssen im Menschen wirksam sein, welche diese „objektiven" Sozialgebilde „tragen". Jedem dieser Sozialgebilde ist eine bestimmte psychische „Einstellung" zugehörig, jedes appelliert an ein eigentümliches ideelles „Ethos".

Ferdinand Tönnies hat in seinem epochemachenden Werk[15]), das für die Begriffsbildung der deutschen Soziologie grundlegend geworden ist, diesen Aspekt zum Prinzip seines Systems gemacht (Siehe unsere Einleitung S. 11). Er interpretiert sämtliche Sozialformen nach seinem Theorem Gemeinschaft-Gesellschaft, und ordnet sie in der psychisch-ideellen Sphäre dem entsprechenden Theorem Wesenwille-Kürwille zu. — Wie erscheint nun unsere Kategorie „Bund" erstens in diesem psychologischen Aspekt; und zweitens, wie verhält sie sich zu dem Tönniesschen Theorem?

Treffend hat Schmalenbach bemerkt, (a. a. O., S. 79) daß Begriffe wie „Gemeinschaft", „Gesellschaft" und „Bund" eigentlich allgemeinste modale Kategorien sind. Sie sind keine Gattungen sozusagen ‚substantialer' sozialer Gebilde, wie Bauerntum, Bürgertum, Adel usw., auch Familie, Sippe und dergleichen; sondern Modi, Daseinsweisen, in denen — zunächst — jedes solche ‚substantiale' Gebilde so oder so existieren kann". Eigentlich „gibt" es ja garnicht „den" Bund, ähnlich wie es den Staat, das Volk, die Kirche, den Stand „gibt" — ebensowenig wie es etwa „die" Gemeinschaft gibt. Es „gibt" vielmehr nur Sozialgebilde, die auf spezifisch bündsche Weise oder nach Art der Gemeinschaft oder Gesellschaft existieren. Im psychologischen Aspekt fragen wir also nicht nach dem „Was" des Sozialen, sondern nach dem „Wie". Es soll nicht das „Bild" des Sozialgebildes gezeichnet werden, sondern seine Bildungsweise", d. h. die es aufbauenden psychologischen und ideellen „Lebensprozesse". Solche psychologischen Kategorien sind gleichsam Begriffe der Physiologie, nicht der Morphologie der Sozialkörper. Tönnies hat sie selbst einmal präzise charakterisiert als „Modalitäten der Verbundenheit". (Hdbch. d. Soz., S. 186).

Aus diesem Grunde fassen wir unsere Kategorie terminologisch als „Integration", um auszudrücken, daß es sich nicht um den Inbegriff eines sozialen Wesensgesetzes, sondern eines sozialen „Bildungsgesetzes" handelt. Erziehungsinstitutionen, Kampfformationen, religiöse Jüngerschaften usw. — alle diese formalsoziologischen „Idealtypen" integrieren sich bündisch. Wir verwenden diesen Terminus in der Prägung, die ihm Rudolf Smend (Verfassung und Verfassungsrecht, 1928) gegeben hat. Es soll damit die spezifische Modalität, nicht die Substantialität von Sozialgebieten bezeichnet werden. „Ihre Wirklich-

15) Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig 1887.

keit ist die einer funktionellen Aktualisierung, Reproduzierung, genauer einer dauernden geistigen Bewältigung und Weiterbildung . . . — nur in diesem Prozeß und vermöge dieses Prozesses sind sie oder werden sie in jedem Augenblick von neuem wirklich". (a. a. O., S. 18). Ein Sozialgebilde „lebt und ist nur da in diesem Prozeß beständiger Erneuerung, dauernden Neu-Erlebtwerdens" — es existiert im Modus der Integration.

Hermann Schmalenbach hat nun als Erster versucht, die Kategorie des Bundes unter dem psychologischen Aspekt herauszuarbeiten, und sie gegenüber den Kategorien „Gemeinschaft" und „Gemeinschaft" scharf abzugrenzen. Nach ihm erwächst Gemeinschaft „naturhaft", d. h. auf Grund „natürlicher" Zusammengehörigkeit (S. 45), wie sie am deutlichsten in der Verwandtschaft und Nachbarschaft vorliegt. Es sind soziale „Gegebenheiten", die in der Beschreibung von Tönnies durch Gefallen (Instinkt!), Gewohnheit und Gedächtnis psychisch real und insofern sozial wirksam werden. „Alles nämlich, was man gemeinsam ererbt hat, in das man gemeinsam hineingeboren oder hineingewachsen" ist, (S. 346) wirkt gemeinschaftsbildend. Daß solche Faktoren wie Blut, Boden und Tradition als „naturhaft" charakterisiert werden, soll besagen, daß sie — als sozialkonstitutive Faktoren — einfach Fakta sind und als solche hingenommen werden müssen. (Schließlich bedeutet „Natur" als philosophischer Begriff nichts anderes als Vorgegebenheit schlechthin).

So ist Gemeinschaft immer etwas Vorgegebenes. Sie ist vorhanden oder sie ist nicht vorhanden. Solange wir sie nur wollen, haben wir sie nicht. Denn zunächst „haben" wir sie unbewußt. „Man kann darum wissen und muß vielleicht darum wissen: aber auch wenn man darum weiß, ist das Wissen doch (bestenfalls) nur wie ein Hineinhorchen in einem dunklen Strom, der unten rauscht und den das Wissen keineswegs in sich hineinzieht, keineswegs hell und bewußt macht, auch wenn es ihn restlos begriffe". (S. 52).

„Darauf, daß Unbewußtes die Grundlage von Gemeinschaft ist, beruht, was vielleicht ihre im konkreten Erleben eingreifendste Unterscheidung vom Bunde bildet: die Selbstverständlichkeit". Schmalenbach weist an einer Reihe von fein analysierten Beispielen nach, daß dieses sich von selbst verstehende „schlichte Zusammengehören" ebensowenig gewußt wie gefühlt zu werden braucht. Etwaige „Gefühle" des miteinander „Verwachsenseins" weisen nur auf etwas Vorgefundenes hin. Sie sind nichts als nachträgliche „in die Sphäre des Bewußtseins heraufgekommene Ausdrucksformen, ja sie sind Produkte, Erzeugnisse der an sich schon bestehenden, nicht erst entstehenden Gemeinschaft". (S. 58).

„Das ist radikal anders beim Bunde" (S. 59). Gerade „emotionale Gefühlswogen sind es, oft rauschhaft aus dem 'Herzen' oder der 'Seele' quellende Ströme des Liebens (oder auch des Hassens) und gemeinsamer Begeisterungen, die den Bund tragen" (S. 45). Solche „aktuellen Gefühlserlebnisse" sind nicht naturhaft im Sinne des gemeinschaftlichen Zusammengehörens.

Es sind gleichsam „Entzündungen" des Unbewußten, die den Bund begründen, hervorgerufen durch „Bewußtseins-Erlebnisse des Fühlens" — nicht „Verwachsungen" im Unbewußtsein wie bei der Gemeinschaft. „Erst wenn die Entzündungen beruhigt — man kann auch sagen: erloschen sind, werden Verwachsungen und wird Gemeinschafts-Begründendes daraus. Das Zusammengehören wird erst „selbstverständlich", wenn es tief ins Unbewußte „eingewachsen" ist. Deshalb wirkt „jedes Bunderleben zugleich auch Gemeinschaft begründend. (S. 67).

Nun die Abgrenzungen des Bundes von der Gesellschaft. (S. 71). Diese hat ihren „zentralen Charakter darin, daß die Individuen dem Verbande vorhergehen: die Verbindung ist nur nachträglich; während in der Gemeinschaft sich deren Glieder von vornherein in dem organischen Ganzen vorfinden". Zwischen

den distanzierten Individuen werden „nur einzelne Fäden, Beziehungen gezogen". „Diese bleiben stets klar übersehbar, daher 'rational'; wie die Ganzheit des Gesellschaftsverbandes nur ‚relationell' ist".

„Die Glieder der Gemeinschaft sind ursprünglich ineinander verwachsen, die Teile der Gesellschaft sind ursprünglich voneinander gesondert. Auch die Genossen eines Bundes haben zunächst nichts miteinander zu tun. Der Bund entsteht erst, wenn sie zusammentreffen (auch wenn Gemeinschaft schon vorgelegen haben sollte). Die Erlebnisse, die ihn begründen, sind individuale . . . Geschehnisse. Zwar kann man nicht von Verwachsung sprechen, aber man darf ‚Verschmelzung' sagen, was vielleicht noch intensiver ist. Gewiß gibt es sie in sehr verschiedenen Stufen; doch auf allen und im Prinzip ist die eigentliche Sonderung hier völlig aufgehoben" (S. 72).

Gegenüber der auf einem Vertrag mit dem Prinzip „Do ut des" basierten Gesellschaft verlangt der Bund „schlechthinige Hingabe, Opferbereitschaft, rest- und rückhaltloses Sichverschenken, nicht zunächst von Sachen, sondern des Selbst". Diese „rauschhaften Gefühlswogen" sind jedoch vergänglich. Sie können dem Bund nicht jene „Dauer" garantieren, die für Gemeinschaftsbande so bezeichnend ist. Dem Bund ist somit „von innen her die ‚Labilität' symptomatisch". Um Beständigkeit und Festigkeit zu erlangen, bedarf er der ausdrücklichen Bekräftigung; typisch dafür ist der Eidschwur, das Zeremoniell und der Ritus. „Ganz allgemein ist es das Ethos der ‚Treue', durch dessen Hereinnahme der Bund versucht, die in ihm liegende Labilität zu überwinden.

Anschließend an diese Analysen Schmalenbachs haben wir zu fragen: wie entsteht eigentlich der Bund aus dem „Gefühlserlebnis"? Schmalenbach zeigt es am Beispiel der religiösen Jüngerschaft (a. a. O., S. 62 ff.) Man hat dabei folgendes zu beachten: Der intentionale Akt des Gott-Erlebens kann nur einem irgendwie persönlich und lebendig vorgestellten Gott entgegengebracht werden, nie einem gedachten Abstraktum. Die enthusiastische Hingabe bedeutet Unterwerfung unter den göttlichen Willen, mit dem Gelöbnis der Treue. Das Verhältnis zu Gott wird empfunden als „Freundschaft" eigner Art — es ist also durchaus „bundhaft". Tritt nun ein solcher „Gottesfreund" zu Gleichgestimmten in soziale Beziehung, dann kann er diese Beziehung ebenfalls nur als „Freundschaft" empfinden. Die Gleichgestimmtheit der Gemüter schafft jenes Ethos der „Brüderlichkeit", das in jeder echten Jüngerschaft gepflegt wird. Dieser Vorgang ist *typisch* und kann an der Berufungsgeschichte fast aller Religions- Sekten- und Ordensstifter (z. B. Mohammed, Kalvin, Ignatius v. Loyola, Franziskus usw.) nachgewiesen werden. — Bei unsrer Skizze der Gefolgschaft, Schülerschaft und Genossenschaft haben wir ähnliche Vorgänge bereits im einzelnen beschrieben.

Zur „Bündigung" — wenn das Wort analog „Vergemeinschaftung" erlaubt ist — gehört also konstitutiv die Begegnung, in der erst die psychische Gleichgestimmtheit sozial wirksam wird. Denn diese spezifische Verbundenheit wird eben nicht einfach gelebt, sondern sie wird bewußt erlebt. Sie ist nicht im Leben beständig vorgegeben, sondern wird im Erleben plötzlich gegeben. Bei einem Zusammentreffen gemeinschaftlich Verbundener wird die Verbundenheit nur „sichtbar", tritt als Gleichartigkeit nur in Erscheinung. Logisch betrachtet, ist das bundhaft gefühlte Verhältnis zu dem gemeinsamen Objektiven das Primäre. Die sozial integrierende Auswirkung solchen Fühlens in der Begegnung ist das Sekundäre. Daraus folgt: „daß die Bund begründenden Gefühle nicht direkt die Bund-Genossen zu umfassen brauchen. Die Jünglinge, die gemeinsam ein hohes Ideal umschwärmen, lodern in einem Bunde empor, auch wenn sie sich nicht ausdrücklich zueinander wenden: dumpfer ist doch auch das Gefühlsbewußtsein der Gefühlsverbundenheit da" (S. 62).

Die Bündigung geschieht also nicht auf Grund eines „bloß" subjektiven Gefühlszustandes, sondern dadurch, daß dieses Fühlen auf ein „Objekt" gerichtet ist, d. h. intentionales Fühlen ist. Durch das gemeinsam intendierte Objekt stehen die Gleichfühlenden in mystischer Verbundenheit miteinander. Solch ein „Objekt" kann jedoch immer nur ein Lebendiges sein. Mag es noch so sehr als „abstrakte" Idee, als gemeinsame „Sache" oder gar als „Zweck" erscheinen: seine bündigende Sozialwirkung besteht darin, daß immer mit der enthusiastisch ergriffenen „Sache" oder „Idee" ein lebendiges Menschtum gemeint ist. Denn Hingabe und Opfer sind nur für ein als absolut wertvoll empfundenes Lebendiges möglich: irgendwie erscheint das Bild eines „neuen Menschen". Es ist der „Wiedergeborene" und „Bekehrte" der Jüngerschaft; der „Erleuchtete" oder auch nur „Wissende" bei der Schülerschaft; oder der höherwertige, edlere Menschentyp, der im Führer der Gefolgschaft vorbildlich verkörpert wird; es kann auch der im Genossen bereits vorgelebte „bessere Mensch" sein, oder der „Kommende", den die neue Ordnung der Dinge ermöglichen soll.

Die beiden logisch zu unterscheidenden Verhältnisse — das bundhaft-intentionale und das bündisch-soziale — fallen natürlich bei der Bündigung in concreto fast immer in eins zusammen. Man denke auch etwa an die „Erweckungssituation" in einer protestantischen Sekte, oder an die persönliche Werbung für eine politische Gefolgschaft oder sonst für einen Schülerkreis — immer geschieht die „Begeisterung" in der Begegnung mit lebendigen Menschen. Man kann miteinander in engster Gemeinschaft des täglichen Zusammenlebens stehen und wird sich dessen nie bewußt. Man kann zweckbestimmte gesellschaftliche Beziehungen zu Personen bewußt realisieren, denen man nie begegnet ist. Zum bündischen Verhältnis gehört jedoch beides: der persönliche Kontakt in der Begegnung und das Bewußtsein des gemeinsamen Fühlens und Intendierens. Im bündigenden Gefühlserlebnis schießen die beiden Emotionen „Freundschaft" und „Idealismus" in eins zusammen. Unsere Kategorie ist psychologisch also sehr weit gespannt. An dem einen Extrem steht der „zweckfreie", selbstgenügsame, rein emotionale Freundschaftsbund; während das andere Extrem bezeichnet werden kann als der anscheinend gefühlsfreie, dafür aber umso intensiver auf ein objektives Ziel oder eine gemeinsame „gute Sache" gerichtete Kampfbund.

Von hier aus ist auch die integrierende Rolle des Führers zu verstehen, die Tacitus in dem klassischen Satz formuliert hat, daß der Führer für den Sieg, und die Gefolgschaft für den Führer kämpfe. In ihm schließen sich die beiden Extremen zu einer Einheit zusammen, wie sie plastischer und lebendiger nicht gedacht werden kann, nämlich zur Einheit einer Persönlichkeit. Er verkörpert die Idee, den neuen Menschen. Er konzentriert auf sich die bundhafte Intentionalität und zugleich die bündische Emotionalität seiner Anhänger. Wie im Kraftfeld eines Magneten sind die bündigenden Gefühls-Erlebnisse auf diesen einen Mittelpunkt gerichtet. Im Führer-Erlebnis fallen Erweckung und Begegnung zusammen. Der Glaube an ihn bedeutet die stärkste soziale Bindekraft eines Bundes. Die Beziehung auf ihn gibt dem Fühlen jene Gleichstimmung, dem Wollen und Denken jene Gleichrichtung, die so beglückend empfunden wird.

*

Schmalenbach geht nach Einführung der neuen Kategorie des Bundes nicht weiter zu einer systematischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu dem Theorem von Tönnies. Er setzt sich also nicht mit dem Tönniesschen System auseinander. Das ist aber gerade u n s e r Problem. Und deshalb haben wir mit unserer Frage dort anzusetzen, wo seine Untersuchung aufhört.

R. Heberle hat den Versuch Schmalenbachs gerade in dieser Hinsicht kritisiert[16]). Er meint, daß Schmalenbach zu Unrecht die Phänomene des Bundes aus der Kategorie der Gemeinschaft aussondere. Freundschaftsbünde und „rein geistige Brüderschaften" seien nach Tönnies Prototypen der „Gemeinschaft des Geistes", ja sie seien sogar „die eigentliche menschliche und höchste Art der Gemeinschaft". Tönnies betone ausdrücklich, daß solche Bildungen „nicht mehr so naturwüchsig und von selbst verständlich seien" wie die Gemeinschaft. Heberles Behauptung: „so erkennt also auch Tönnies die Besonderheiten dieser Verbindungen . . ." dürfte in dieser Allgemeinheit schon ziemlich stimmen — und wir werden sie auch an einigen Beispielen bei Tönnies beweisen — aber damit ist noch lange nicht die Frage erledigt, ob Tönnies nicht faktisch von seinem Theorem abweicht oder es beträchtlich modifiziert, sobald er bündische Erscheinungen in ihrer phänomenalen Eigenart beschreibt.

Aus der evidenten Tatsache, daß ein Komplex zusammengehöriger Phänomene nicht in der Alternative Gemeinschaft-Gesellschaft unterzubringen ist, folgt für uns keineswegs, daß diese ebenfalls evidente Alternative falsch gestellt sei, sondern höchstens, daß der starre Dualismus zu einem Trialismus der Kategorien erweitert werden müsse. Ein solcher Versuch ist natürlich von vornherein problematisch, weil Tönnies seine Alternative als ausschließliche, als ein klares Entweder-Oder konstruiert hat. Bevor wir ihn unternehmen, werden wir ihn aus der Tönniesschen Systematik heraus rechtfertigen müssen.

Wir haben dann aber auch nachzuprüfen, in wieweit eine weitere Behauptung Heberles zutrifft: „Schmalenbachs scharfe Antithese ‚Gemeinschaft-Bund' wird erst möglich, wenn die Grundlage der Tönniesschen Theorie verlassen wird". Mit „Grundlagen" meint Heberle hier offenbar das psychologische Theorem Wesenwille-Kürwille. Der Versuch eines systematischen Nachweises der Eigenständigkeit der Kategorie des Bundes hat sich also vor allem mit dem psychologischen Theorem auseinander zu setzen, denn dieses ist das Fundament des Tönniesschen Systems. Erst wenn es gelänge, neben der Konstruktion Wesenwille-Kürwille eine „ebenbürtige" deutlich isolierbare Willensstruktur zu konstruieren, wäre Heberles Einwand gegen Schmalenbach hinfällig. Deshalb ist ihm auch an sich zuzustimmen, wenn er sagt: „Eine immanente Kritik der Theorie von Tönnies müßte aber von Wesenwillen und Kürwillen als den eigentlichen Grundbegriffen seines soziologischen Systems . . . ausgehen". Ein solcher Versuch müßte u. E. sogar noch eine „Schicht" tiefer graben und die „Verwurzelung" der Kategorientrias in der Grundverfassung des sozialen Menschen nachweisen, d. h. er müßte den psychologischen Aspekt ins Anthropologische vertiefen.

§ 12.

Bündische Formen im Theorem Gemeinschaft-Gesellschaft.

Gleich im § 6 des ersten Buches[17]) stößt Tönnies bei einer Art „Kasuistik" der Gemeinschaftsformen auf offensichtlich bündische Bindungen.

Wenn Tönnies das, was er da „Freundschaft" nennt, umschreibt, „als Bedingung und Wirkung einmütiger Arbeit und Denkungsart", so formuliert er selbst die merkwürdige Zweideutigkeit derartiger „Gemeinschaft". Denn als „Wirkung" oder Folge wäre solche Gemeinschaft etwas Sekundäres, während sie als „Bedingung" doch etwas Primäres, Begründendes wäre. „Einmütige

16) In der Festschrift für Tönnies der „Kölner Vierteljahreshefte für Soz." vom Jahre 1925 S. 51 ff.).

17) „Gemeinschaft und Gesellschaft", 1887.

Arbeit und Denkungsart“ erzeugt zweifellos Gemeinschaft. Aber ist die „Bedingung“ der Einmütigkeit nicht etwas Vor-Gemeinschaftliches? Einmütigkeit kann sich zwar ergeben aus vorhandener Gemeinschaft. Sie kann sich aber auch ergeben aus einem Zusammenschluß bisher Getrennter. Und die primäre Entstehung der Einmütigkeit muß sogar irgendwie auf Grund eines derartigen Zusammenschlusses stattgefunden haben. Die abgeleitete gemeinschaftsartige „Freundschaft“ muß einmal gestiftet worden sein, auf Grund einer anderen, ursprünglicheren Art von „Freundschaft“.

Schon die fein nüancierte, spürsinnig die Phänomene umtastende Sprache Tönnies' legte die Annahme eines derartigen Ursprungs der „Freundschaft“ nahe: „Solches Band muß aber doch durch leichte und häufige Vereinigung geknüpft und erhalten werden“. — Sind solche Akte der „Vereinigung“ innerhalb einer echten Gemeinschaft überhaupt nötig? Solange ein Band „geknüpft“ wird und nicht von selbst „wächst“, haben wir es noch nicht mit echter Gemeinschaft zu tun, denn „knüpfen ist kein organischer Vorgang, sondern eine ausdrückliche, bewußte Handlung.

Bei näherer Beschreibung charakterisiert Tönnies überaus treffsicher die spezifische Lebendigkeit und die Problematik solcher „Gemeinschafts“bande: „Wenn das städtische Zusammenwohnen auch unter dem Begriff der Nachbarschaft erfaßt werden kann, . . . so bildet hingegen die geistige Freundschaft eine Art von unsichtbarer Ortschaft, eine mystische Stadt und Versammlung, welche nur durch so etwas als eine künstlerische Intuition, durch einen schöpferischen Willen lebendig ist. Die Verhältnisse zwischen den Menschen selber als Freunden und Genossen haben hier am wenigsten einen organischen und insofern notwendigen Charakter: sie sind am wenigsten instinktiv und weniger durch Gewohnheit bedingt als die nachbarlichen; sie sind mentaler Natur und scheinen daher im Vergleiche mit den früheren, entweder auf Zufall oder auf freier Wahl zu beruhen“.

Anscheinend spürt Tönnies die Zweideutigkeit dieser Phänomene, die es merkwürdigerweise gestattet, sie sowohl mit Gemeinschafts- als auch mit Gesellschafts-Kategorien zu beschreiben. In der Wendung „eine Art von unsichtbarer Ortschaft“ und nachher „scheinen daher“ gibt er zu verstehen, daß die Deutung vermittels beider Kategorien doch nicht recht passe und allenfalls bildlich zu verstehen sei. Deutlich hebt er den labilen Charakter solcher Beziehungen hervor. Und er charakterisiert auch schon den in ihnen lebendigen „Willen“ weder als wesenhaft-natürlichen, noch als willkürlich-rationalen, sondern als „schöpferischen“ — ein Begriff, der genau das hier Gemeinte trifft, wie wir noch gegen Ende des Kapitels zu zeigen haben werden. Da die spezifische Eigenart des Phänomens offenbar seinem Schema entgleitet, sucht er sie durch das Aushilfsmittel der graduellen Abschwächung der Gemeinschaftskategorien doch noch zu erfassen: „am wenigsten einen organischen und insofern notwendigen Charakter usw.“ Nun ist aber doch nicht einzusehen, wieso solche und ähnliche, rein negative Minimalbestimmungen die spezifische Bindekraft dieser sozial überaus wirksamen Verhältnisse zureichend zu erfassen vermögen. Eine zureichende positive Bestimmung gibt Tönnies nicht; genau besehen, sind sogar auch jene Minimalbestimmungen unzutreffend. Freundschaft hat primär überhaupt keinen irgendwie „organischen“ oder „instinktiven Charakter. Sie beruht andererseits zwar auf „Zufall oder auf freier Wahl“ — aber doch auch nur „scheinbar“. Denn in Wirklichkeit wird sie doch irgendwie als „notwendiges“ Zusammengehören empfunden, als „Wahlverwandtschaft“ — in diesem paradoxen Begriff drückt sich die ganze Problematik dieser metaphorischen Begriffe aus, mit denen man das Wesen solcher „Freundschaft“ zu umschreiben versucht. Die „Notwendigkeit“ der Freundschaft ist weder eine organisch noch mechanisch

zu deutende, sondern eine schicksalhafte Notwendigkeit, die wir noch ausführlich zu analysieren haben.

Wie Schmalenbach bereits bemerkt hat (S. 45), kennt Tönnies die Religion anscheinend nur im Zustand der „Vergemeinschaftung". Da er ihren ursprünglich bündischen Zustand übersieht, und dadurch auch seine sozialkonstitutive Bedeutung, deutet er ihre bündischen Phänomene als „Heiligung" und Idealisierung vorhandener Gemeinschaft. Sagt er doch in Fortsetzung des oben Zitierten: „So kann aber, in gleicher Weise, auch die ganze Stadt, so kann ein Dorf, ein Volk, Stamm, Geschlecht, und endlich eine Familie als besondere Art von Gilde oder von religiöser Gemeinde sich darstellen oder begriffen werden. Und vice versa: in der Idee der Familie, als dem allgemeinsten Ausdruck für die Realität von Gemeinschaft sind alle diese mannigfachen Bildungen enthalten und gehen daraus hervor". Wenn wir Tönnies recht verstehen, so meint er mit diesen Worten, daß sich echte Gemeinschaften als religiöse Bünde als „Familien" interpretieren können, und daß die soziologische Deutung ähnlich verfahren könne.

Es liegt im Sinne all der Fragen, die wir bisher an die Tönniesschen Deutungen gestellt haben, auch bei dieser Erscheinung scharf zu unterscheiden zwischen der faktischen Sozialstruktur eines Gebildes und seiner Ideologie, die unter Umständen seine Struktur umdeutet. Es gibt echte Bünde, die sich als „große Familie empfinden und ideologisch entsprechend stilisieren. Da sie auch faktisch die Tendenz haben, zur Gemeinschaft zusammenzuwachsen, nehmen sie sozusagen in ihrer Selbstdeutung diese Entwicklung nur vorweg. Und indem sich ziemlich reine Gemeinschaften als Eidgenossenschaft, als „religiöse Gemeinde" oder als gegründet auf einem „heiligen Vertrag" interpretieren, erinnern sie sich gleichsam ihres „eigentlichen", d. h. ihres bündischen Ursprungs.

Am Ende des ersten und im ganzen dritten Abschnitt des dritten Buches werden eine Fülle bündisch-integrierter Sozialgebilde besprochen, die Tönnies mit Hilfe der soziologischen Unterscheidung von „Verbindung" und „Bündnis" in sein Theorem einordnet. Vermittels dieser Unterscheidung differenziert er bei der Intepretation der Rechtsverhältnisse des Status und des Kontraktes seine sonst so starr erscheinende Alternative. Der Gegensatz von Status und Kontrakt wird eindeutig dem Gegensatz Gemeinschaft-Gesellschaft zugeordnet, jedoch nicht der Unterscheidung von Bündnis und Verbindung. Diese ist gegenüber diesen Alternativen „neutral" gemeint. Sie bezieht sich auf die Konstitution der Verbindlichkeit eines sozialen „Bandes", also auf etwas „Formales" gegenüber der „inhaltlichen" Alternative seines Theorems. „Bündnis" nennt Tönnies die einzene Einigung besonderer Willen; es setzt die Willen in ihrer Vielheit voraus. Als „Verbindung" bezeichnet er die ständige Verbundenheit vieler Willen; sie setzt die Einheit dieser Willen voraus. „In Gemeinschaft (als Status) ist Verbindung früher, die Einheit vor der Vielheit . . . Bündnis ist später als ein besonderer Fall . . . In Gesellschaft ist Bündnis das Frühere, als der einfache Fall; Verbindung ist das zwiefache oder mehrfache Bündnis" (§ 12, III. Buch).

Entsprechend der von Tönnies im Anschluß an Maine zum Thema seiner Rechtssoziologie gemachten historischen „Bewegung von Status zu Kontrakt" muß sich „zuerst ein Fortgang zeigen von gemeinschaftlichen Verbindungen zu gemeinschaftlichen Bündnis-Verhältnissen; an deren Stelle treten alsdann gesellschaftliche Bündnis-Verhältnisse, und hieraus entstehen endlich gesellschaftliche Verbindungen" (§ 13, III. Buch). Es ist nun für uns überaus aufschlußreich, festzustellen, an welcher Stelle dieser vierteiligen Reihe die bündischen Integrationen erscheinen. „Der Typus aller gemeinschaftlichen Verbindungen ist die Familie selber, in allen ihren Gestaltungen". — „Die gemeinschaftlichen Bündnisse" werden am vollkommensten als Freund-

schaften aufgefaßt; die Gemeinschaft des Geistes beruhend auf gemeinsamem Werk oder Beruf, und so auf gemeinsamem Glauben. Es gibt aber auch Verbindungen, die selber in der Gemeinschaft des Geistes ihren hauptsächlichen Inhalt haben, und aus freiem Willen nicht bloß gehalten, sondern auch geschlossen werden: von solcher Art sind vorzüglich die Korporationen oder Genossenschaften der Kunst und des Handwerks, die Gemeinden und Brüderschaften, die Religion oder eines bestimmten Kultzweckes: Gilden, Zünfte, Kirchen, Orden: allen diesen bleibt aber Typus und Idee der Familie erhalten".

Tönnies stellt hiernach die bündischen Bildungen in die Mitte zwischen den rein gemeinschaftlichen und den rein gesellschaftlichen Verbindungen. Er charakterisiert sie einmal als „Bündnisse" (bemerkenswert ist übrigens die unserem „Bund" verwandte Namengebung!), ein andermal wieder als „Verbindungen". Ausdrücklich stellt er fest, daß letztere zwar wie Bündnisse aus freiem Willen geschlossen und gehalten werden, aber trotzdem den „Typus der Familie" repräsentieren. Daß Tönnies die von ihm aufgezählten echt bündischen Gebilde somit auf zweierlei Weise interpretieren kann, ist in ihrer bereits erwähnten tatsächlichen Zweideutigkeit begründet. Als „Bündnisse" sieht sie Tönnies in ihrem bündischen Anfangsstadium. Als „Verbindung" muß er sie bezeichnen, wenn er sie im Zustand der Vergemeinschaftung betrachtet. „Bündnishaft" sind demnach für Tönnies anscheinend alle Phänomene, die spezifische Erscheinungen des „Freundschaftlichen", d. h. in unserer Deutung des originär Bündischen sind. Und als „Verbindung" deutet er mit Recht dann alles, was an „Familien"haftem, d. h. an eigentlich Gemeinschaftlichem an ihnen erscheint.

Jedenfalls führt Tönnies an dieser Stelle eine ziemlich prägnante Abscheidung des originär Bündischen vom spezifisch Gemeinschaftlichen durch, und versucht, durch diese Hilfskonstruktion ersterem gerecht zu werden. Er sieht im „Bündnis" kein eigenständiges soziales Bildungsgesetz wirksam, denn sonst müßte er sein Grund-Theorem danach modifizieren. Tönnies öffnet sich mit diesem Hilfsbegriff sozusagen nur den systematischen Zugang zu den bündischen Phänomenen. Und offenbar tut er das dank seiner liebevollen Hingabe an die Eigenart der Phänomene, ohne aus dieser von Seiten der Sache erzwungenen Differenzierung seiner Alternative irgendwelche weiteren Konsequenzen für den Aufbau seines Systems zu ziehen.

Tönnies konstruiert die obenangeführte vierteilige Reihe nicht nur im historischen, sondern auch im logischen Sinne. Beide Male wird der Begriff „Bündnis" für die beiden Mittelglieder verwandt. Das ist überaus wichtig, denn mit Hilfe dieses Begriffs hat Tönnies, wenn wir ihn recht verstehen, das einzige Mal in seinem System die Kluft zwischen den beiden alternativen Möglichkeiten überbrückt. Das heißt noch lange nicht, daß man sich diese „Brücke" in der Weise eines kontinuierlichen „Übergangs" zu denken habe. Der prinzipielle Unterschied von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Bündnissen wird streng aufrechterhalten. Und auch nur die gemeinschaftlichen Bündnisse entsprechen dem, was wir das spezifisch Bündische nennen. Uns kommt es nur darauf an, daß mit „Bündnis" an einem prinzipiell gemeinschaftlichen Verhältnis alles nicht mehr typisch „Familienhafte", d. h. „idealtypisch" Gemeinschaftliche bezeichnet wird. Bündnis wird als eine Art lockerer oder „gefährdeter" Gemeinschaft aufgefaßt, als eine Erscheinung ihrer „Disintegration" (Siehe III. § 20). Die Bündnisse stehen bei Tönnies gleichsam an der Peripherie des Gemeinschaftlichen, in dessen Wesenszentrum die „Verbindungen" liegen.

Diese Entfernung vom Wesenszentrum der Gemeinschaft zeigt sich u. a. daran, daß sie anscheinend bereits auf den Boden einer anderen Willensart hinüberreichen. „Gemeinschaft steigt von Verbindung zu Bündnis hinab: dieses

kann hier nur innerhalb einer objektiv-allgemeinen Ordnung gedacht werden, da in ihm die Willen am meisten der Willkür ähnlich werden" (III. Buch, § 12). Da Tönnies kein eigenes Wesenszentrum annimmt, in dem die „Bündnisse" wurzeln, so muß er entweder so etwas wie einen verfließenden Übergang zum Gesellschaftlichen in ihnen sehen; — ein Gedanke, der, konsequent zu Ende gedacht, — die Grundlagen seines Systems in Frage stellen würde. Oder er meint das „ähnlich" im Sinne einer Täuschung; dann trifft er aber die Eigenart der Bündnisschließung nicht, denn wenn man deren Triebkräfte überhaupt nur mit einer seiner beiden Willensarten verstehen will, so kann man dies eher vermittels des Kürwillens, als des Wesenwillens. Allerdings macht uns Tönnies hierbei auf etwas aufmerksam, das für unsere spätere Konstruktion des Bündischen noch von grundlegender Bedeutung sein wird: daß nämlich das Bündnis „nur innerhalb einer objektiv-allgemeinen Ordnung gedacht werden" könne, also prinzipiell auf „Wesenhaftes" ausgerichtet ist.

Das wird ganz deutlich im 3. Abschnitt des dritten Buches, wo er das „Gemeinwesen" beschreibt, und zusieht, wie das Heer in das Volk „eingeschichtet" (Freyer) ist. Ihm kommt es nur darauf an, zu zeigen, welche Funktion es im Ganzen des „sozialen Körpers" darstellt. Weil er es vom „Ganzen" her und nicht von ihm selber her interpretiert, übersieht er seine Eigenkonstitution oder sein selbständiges inneres Bildungsgesetz, das wir als Gefolgschaft dargestellt haben. Und doch erkennt er deutlich die Sonderstellung des Heeres im Volke (immer noch III, § 25). „Das Heer i s t nicht das Gemeinwesen, sondern das System von Familien, Geschlechtern, Gemeinden ist es; . . . Und die geordnete Versammlung der Männer, als führende, richtende, von der ursprünglichen Menge der Erwachsenen . . . sich absondernd, hat ihre Gerechtsame und ihren Vorzug nur a l s Heeresversammlung und k a n n als solche jene frühere völlig verdrängen und ersetzen". Tönnies sieht also wohl, daß auf dieser Stufe der Entwicklung zum politischen „Volk" ein anderes Bildungsgesetz als das familienhaft-gemeinschaftliche maßgebend ist. Und er betont mit Recht, daß es doch noch nicht das Willkürgesetz der Gesellschaft sein kann. Denn je weniger etwa die „Wahl" des Herzogs „als willkürliche gedacht wird, desto mehr scheint sie einer göttlichen Hülfe und Inspiration zu bedürfen, um eine günstige und wahre zu sein".

In § 27 des dritten Buches zeigt sich nun am offenkundigsten, wie es für Tönnies schlechterdings unmöglich ist, ohne irgendeine „Zwischenkategorie" die differenzierteren und komplexeren Formen des „Gemeinwesens" als organisch gewachsene Gemeinschaften zu begreifen. Bezeichnenderweise ist das auch die einzige Saelle seines Werkes, wo der Begriff „Bund" eine unterscheidende Rolle spielt. Hier scheint uns Tönnies wohl das Phänomen, — wie immer — zutreffend zu beschreiben, jedoch seine Kategorie Gemeinschaft auch in souveräner Weise radikal zu suspendieren: die griechische Polis sei damals „das einzige wirkliche Gemeinwesen" gewesen, „welches nur als Bundes-Glied selber ein Gemeinwesen über sich herstellt — welches aldann nur noch vermöge einer religiösen und schöpferischen Imagination (im Mythos) als ein ursprüngliches und zeugendes gedacht werden kann . . . Auf dieselbe Weise aber wie die Stadt zu ihrem Bunde, verhält sich der Bürger, als freier und wehrhafter Mann, zu seiner Stadt. Die Gesamtheit der Bürger schaut das bürgerliche Gemeinwesen an als ihr Kunstwerk, als ihre Idee. Sie verdanken ihm ihre Freiheit, ihr Eigentum, ihre Ehre; und doch hat es selber sein Dasein nur durch ihre verbundenen, vernünftigen Willen, wenn auch als ein notwendiges, unwillkürliches Erzeugnis derselben".

Bemerkenswert ist hieran vor allem, daß der Städtebund und der Bürger-Bund derselben Art sozialer Integration zugeordnet werden. Zweitens vermag

Tönnies diese weder als „zeugend"-gemeinschaftliche, noch als willkürlich-gesellschaftliche zu bezeichnen, obwohl sie ersteres in ihrem Mythos, d. h. in ihrer Ideologie zu sein vorgibt, und obwohl sie letzterem in ihrer realen Entstehung ähnelt. Tönnies fragt leider nicht nach der Eigenart des der „schöpferischen Imagination" zugehörigen „Willens". Er hilft sich mit der Analogie zum „Kunstwerk". Jedoch ließe sich gerade hier bei einer genaueren Analyse zeigen, daß gerade die Kunst durchaus nicht eindeutig als Ausdrucksphänomen zu verstehen ist, wie das Tönnies tut. — Nach diesen kritischen Bemerkungen erübrigt es sich, noch weitere Fälle (z. B. III., § 28 „Reich und Kirche" § 30 „Religion") zu zitieren, die uns nicht viel Neues mehr bieten können.

§ 13.

Bündische Phänomene im Theorem Wesenwille-Kürwille.

Wir hätten nun auch die psychischen Phänomene der bündischen Integration zu dem Tönniesschen Theorem Wesenwille-Kürwille in Beziehung zu setzen. Der Weg dahin könnte ebenfalls über eine „immanente Kritik" führen, wie wir sie an seinem formalsoziologischen Theorem Gemeinschaft-Gesellschaft versucht haben. Leider verspricht dieser Weg in diesem Falle weniger Erfolg. Denn die unserer dritten Kategorie zugehörigen psychisch-ideellen Phänomene hat Tönnies so unlösbar in seine komplizierte Konstruktion des Wesenswillens hineingeflochten, daß es uns unmöglich erscheint, sie daraus herauszutrennen, ohne die ganze Konstruktion im Innersten zu zerstören. Diese Schwierigkeit besteht sogar bei jenem Paragraphen, in dem Tönnies fast ausschließlich bündisch-psychische Phänomene behandelt, im § 9 des zweiten Buches. Um unsere Auffassung wenigstens an einem einzigen Beispiel zu belegen, ist es wohl am zweckmäßigsten, wenn wir diesen Paragraphen als Stichprobe herausgreifen[18].

Bezeichnenderweise erscheinen bei Tönnies die psychischen Phänomene des Bundes nicht als „einfache Gestalten" (II, 11.) der beiden Arten sozialen „Willens", sondern als „Gesamtformen". Stoltenberg nennt sie noch etwas treffender „Mischformen", eine Kombination von Momenten des Wesenswillens und Kürwillens, mit „Überwiegen" eines von beiden. Er geht davon aus, daß alle menschlichen Tätigkeiten, „sofern sie dem Wesenwillen angehören, aus den Eigenschaften desselben und aus seinem jedesmaligen Erregungszustande" abzuleiten seien. „Dieser ist, was wir als Stimmung, oder als Affekt, oder auch als bestimmende Vorstellung, Meinung, Wahn verstehen müssen; ganz allgemein aber als Gefühl bezeichnen, welches zugleich die Richtung oder die Art und Weise anzugeben scheint". Und anschließend umschreibt er dann die dreifache „Tätigkeit des Gehirns", nämlich Gedächtnis, Phantasie und bewußte Erinnerung. Tönnies unterscheidet also soziale Beziehungen („Tätigkeiten"), die sich entweder aus der jeweiligen Substanz („Eigenschaften") oder aus dem Modus („Erregungszustande") des Sozialwillens herleiten. Es sei das „Gefühl", in dem sich der Sozialmodus zu äußern scheint". Wir finden hier also in unverkennbarer Zeichnung das Schmalenbachsche „Gefühlserlebnis" wieder — allerdings ohne daß aus dieser Unterscheidung weiterreichende Konsequenzen für die Systematik gezogen werden. Das geht nämlich aus der Darstellung der drei „Tätigkeiten"

---

18) Das Verständnis des zentralen zweiten Buches verdanken wir dem Tönniesschüler Stoltenberg, der einen ebenso kurzen wie klaren „Wegweiser" durch dies Werk gegeben hat (Berlin 1919), in dem er den zwar absonderlich verschachtelten, aber doch streng systematischen Grundriß des Werkes aufzeichnet, dessen architektonischer Reichtum den Unkundigen manchmal so verwirren kann, daß er sich wie in einem Labyrinth vorkommen mag.

des „Gehirns“ hervor, wo die sozialkonstitutive Eigenart des status reflexionis in der „Phantasie“ und in der „Erinnerung“ nicht ausgewertet wird.

Implizite durchzieht die für uns fundamentale Unterscheidung der beiden Modi der Unmittelbarkeit und der Reflexitivität die Konstruktionen des ganzen Paragraphen. Die drei Funktionen des Wesenswillens (Gefallen, Gewohnheit und Gedächtnis) werden ausdrücklich der „Natur“ des Menschen zugeordnet, in welchem Zusammenhang beiläufig der Begriff „humaner Instinkt“ fällt (S. 117). Tatsächlich scheint uns der Begriff „Instinkt“ der präzise unterscheidende Gegenbegriff zu „Gefühl“ und „Verstand“ zu sein. Er charakterisiert die „natur“hafte Unmittelbarkeit alles naiven Lebens aus dem originären Wesenwillen und scheidet es ebenso scharf vom „gefühlten“ Leben in statu reflexionis wie von der abstrakten, d. h. vom Leben losgelösten und deswegen lebenzerstörenden Mittelbarkeit des Kürwillens.

Tönnies stellt selber die beiden Modalitäten einander gegenüber: „Der ganze Inhalt aber unserer besonderen Natur oder unseres eigentümlichen Selbst kann bestimmt werden als das, w a s wir können oder wessen wir fähig sind — als unsere reale Kraft, d. i. was wir gewollt haben, der ganze Zusammenhang unserer Instinkte, Gewohnheiten und Gedächtnisse“. — „Ferner aber offenbart sich Kraft und Natur eines Menschen in dem, was objektiv seine Leistung ist: die Realitäten, davon sein Dasein und Wirken als Ursache gedacht wird, d. i. sein Einfluß, seine Taten und seine Werke“. Trotz der nicht gerade kontradiktorisch zugespitzten Formulierungen bedeutet offensichtlich die erste Art „Äußerung“ von „Kraft“ ein bloßes Ausdruckhandeln, während die zweite Art eine echte Tathandlung umschreibt, die eigentlich in den psychischen Strukturkomplex des „Aktivismus“ gehört. (Die dritte mögliche Art, nämlich die dem Kürwillen zugehörige, das Zweckhandeln, bleibt hierbei außer Betracht). Das „Können“ oder die „Kraft“, anders gesagt: das Vermögen zu den beiden unterschiedenen Arten des Handelns ist grundverschieden konstitutiert. Im ersten Falle als „reale Kraft“ oder „Fähigkeit“ zu Bestimmtem, wesenhaft Vorgegebenem; im zweiten Falle als „Ursache“ oder als Möglichkeit zu „Taten und Werke“. Der Unterschied zwischen Ausdruckshandeln und Tathandeln ist demnach im philosophischen Sinne radikal, d. h. er geht auf zwei getrennte Wurzeln im „Grunde“ des Menschen zurück, ebenso wie das „zweckrationale“ Handeln nur aus einer eigenen dritten „Wurzel“ hervorgehen kann. Der Verschiedenheit der „Wurzeln“ entspricht eine Verschiedenheit der Entfaltungsformen“ solchen Handelns, gleichsam in der „oberirdischen“ Sphäre, d. h. in der sozialen Formenwelt. Diese unsere Interpretation wird durch das Folgende bestätigt.

Tönnies bezeichnet nämlich weiterhin äußerst treffend die Erscheinungsweisen solchen Tathandelns in den drei anthropologischen Seinsschichten: in der vegetabilen als „Lebensdrang“ (insbesondere als „Zeugungsdrang“), oder Leidenschaft; in der animalischen als „Tatendrang“ oder Mut; in der mentalen als „Schaffensdrang“ oder Genie. Die Kongruenz dieser Phänomene mit den Strukturen des „Aktivismus“ ist evident. „Drang“ ist das Gemeinsame dieser drei Phänomene, d. h. das Eigentümliche dieser Art Handelns. Aber von aufschlußreicherer Bedeutung ist für uns das Spezifische dieses „Dranges“: daß er nämlich gerade nicht der blinde und gewissermaßen „passive“ Drang des Instinktes ist, ein „Wesen“ auszudrücken; sondern daß er ein höchst „aktiver“, mehr noch: ein schöpferischer Drang ist, der etwas absolut Neues in Wirklichkeit setzt, das vorher auch noch nicht als „Wesen“ dagewesen sein kann.

Leidenschaft, Mut, Genie seien „nur spezialisierte Begriffe für die einfachen Gestaltungen des Wesenwillens, die da sind: Gefallen, Gewohnheit und Gedächtnis. Tönnies bezeichnet sie auch als „Gesamtformen“ — „welche die

Elemente der Willkür involvieren und von sich abhängig haben" und faßt sie unter dem Inbegriff „Naturell" zusammen. Selbstverständlich können wir diese Deutung nicht mitmachen. Da Tönnies eben keine „dritte Kategorie" für den status reflexionis kennt, nimmt er eine Mitwirkung von „Elementen der Willkür" an, um diese Phänomene von den „einfachen" oder reinen Erscheinungen des Wesenwillens im System zu unterscheiden. Eine solche — völlig unbewiesene — Annahme haben wir nicht nötig. Wir können sie jedoch als naheliegend verstehen, und zwar als Parallele zu dem Versuch im Formalsoziologischen, die „Bündnis"verhältnisse „zwischen" seine beiden Kategorien einzuordnen, ein ebenso fragwürdiger Versuch, den wir ausführlich analysiert und kritisiert haben.

Überhaupt scheint uns die Aufstellung von offenbar unentbehrlichen „Mischformen" in einem System immer problematisch und irgendwie „verdächtig" zu sein. (Das hat selbstverständlich nichts mit der Tatsache zu tun, daß in der konkreten Erscheinungswelt fast nur „Mischungen" vorkommen). Denn entweder stellen die Gestaltungen des streng dualistischen Theorems ausschließliche und echt „idealtypische" Deutungsmodelle dar — dann ergibt ihre „Mischung" nichts prinzipiell Neues und die Aufstellung von Mischtypen ist im System unnötig. Oder: die Misch- oder Gesamtformen ergeben gleichsam eine „Legierung", d. h. einen eigenartigen, qualitativ neuen Strukturzusammenhang — dann ist der ausschließliche Dualismus der Idealtypen in Frage gestellt, denn dann kann der eigenartige Mischtyp nicht restlos als „Mischung" aus den qualitativ verschiedenartigen Momenten verstanden werden. Bezeichnenderweise unterläßt es Tönnies, auch nur anzudeuten, wie sich denn die heterogenen Momente in den „Gesamtformen" mischen — was doch leicht möglich sein müßte, wenn der erste Fall zuträfe.

Um den von Tönnies so hellsichtig aufgespürten Strukturzusammenhang unserer Kategorie zu vervollständigen, seien noch folgende Begriffe aufgezählt. In ihrer „Wirklichkeit als bejahendes oder verneinendes Verhalten eines Menschen gegen andere" heißt Leidenschaft: „Gesinnung", Mut als „Inbegriff der moralichen Qualitäten": „Gemüt", endlich lebt das Genie als „Gewissen". Diesen Begriffen entsprechen einerseits wertindifferente „dauernde Eigenschaften" des tätigen „Willens", nämlich sogenannte „Vorzüge, Tüchtigkeiten oder Tugenden", als da sind: Energie, Tapferkeit, Fleiß. Andrerseits entsprechen ihnen drei moralische Grundwerte: Aufrichtigkeit, Güte und Treue. Es würde zuweit führen, wollten wir alle diese Phänomene im einzelnen untersuchen und für unsere Kategorie reklamieren. Wir müßten dabei nur bereits Bekanntes wiederholen. Der Strukturzusammenhang dieser zwölf Begriffe scheint uns ebenso evident zu sein, wie ihre Zugehörigkeit zu unserer dritten Kategorie.

Wir sind nun so weit, alle psychischen und ideellen Strukturen, die wir bisher jener dritten formalsoziologischen Kategorie des Bundes zugeordnet haben, auch terminologisch als Einheit aufzufassen. Es liegt nahe, sie im Anschluß an Tönnies als Einheit des „Willens" zu charakterisieren, denn dieser Terminus scheint uns im Tönniesschen Sinne äußerst formal gemeint, d. h. nicht im geringsten irgendwie „vorbelastet" zu sein. Und da wir im Anschluß an Behrendt schon einmal der Ausdruckshandlung und der Zweckhandlung die „Tat"handlung gegenübergestellt haben, mag wohl das Wort „Tat" das zweckmäßigste für die Bezeichnung der spezifischen Differenz dieser dritten Willensart von den beiden anderen abgeben können. Die Kategorie der bündischen Integration erscheint also für uns im psychologischen Aspekt als „Tatwille".

Dieser Begriff ist selbstverständlich genau so wie der Begriff Wesenwille oder Kürwille ein terminologischer, d. h. nicht die mehr oder minder vagen Assoziationen, die er erweckt, sind für uns maßgebend, sondern lediglich die Be-

stimmungen, die wir ihm beilegen. Der Versuch, einen derartigen Terminus „definieren“ zu wollen, scheint uns abwegig zu sein. Man kann höchstens sagen, daß er eben den „Inbegriff“ aller jener psychischen Phänomene darstellt, die wir als Erscheinungen der bündischen Integration in der „Sphäre“ der Subjektivität gedeutet haben.

Sollen wir das Tönniessche Ordnungsschema beibehalten, wie es von Stoltenberg aufgezeichnet worden ist (siehe oben)? Die Rubriken dieses Schemas beziehen sich auf die drei phänomenalen Bereiche der Sozialgestalt („Gruppliches“ oder Soziales im engeren Wortsinne), des „Gruppwillens“ (Sozialpsychologie). Die Strukturen dieser Bezirke müßten dann jeweils den drei anthropologischen Seinsschichten zugeordnet werden, sodaß wir insgesamt neun Erscheinungsformen des Tatwillens zu rubrizieren hätten. Dieses Schema sähe dann ungefähr folgendermaßen aus: In der vegetabilen Schicht menschlichen Seins erschiene der Freundschaftsbund verwurzelt (mit allen seinen Derivaten wie jeder Generationsbewegung, z. B. auch der „Jugendbewegung“), dem als Form des „Gruppwillens“ das Vertrauen und als Form des „Einzelwillens“ das Gefühl entspräche. In der animalischen erscheine die Gestalt des politisch-kriegerischen Bundes (Gefolgschaftstyp) verwurzelt, dem sozialpsychologisch gesehen die Kameradschaft und individualpsychologisch gesehen der Tatendrang zugeordnet werden könnte. Der mentalen Schicht gehörte dann der religiöse Bund an (allgemein der Jüngerschaftstyp), dem etwa als „Gruppwille“ die Liebesgesinnung und als „Einzelwille“ der Enthusiasmus entspräche.

Mit der Aufstellung eines derartigen Schemas scheint uns sehr wenig gewonnen zu sein. Ganz abgesehen davon, daß wir uns hierbei in den ausgefahrenen Geleisen der kategorisierenden formalen Soziologie bewegten, und erst recht abgesehen davon, daß den Tönnies-Stoltenbergschen Einteilungsprinzipien sozialphilosophische Voraussetzungen zu Grunde liegen, die wir nicht ohne weiteres mitmachen können — der Haupteinwand ist: man kann nicht den abgerundeten Strukturzusammenhang unserer Kategorie auf das Prokrustesbett eines Entwicklungsschemas spannen, das zur logischen Ordnung ganz andersartiger Phänomene zurecht gezimmert worden ist. Sachgerechter scheint uns ein anderes Vorgehen zu sein: das Aufsuchen der „Verwurzelung“ des Tatwillens im „Grunde“ der menschlichen Natur, seine Abscheidung vom Wesenwillen und Kürwillen auf dem Wege der anthropologischen Fragestellung.

§ 14.
Anthropologische Grundlegung des Tatwillens.

Welches sind die Anlagen in der Grundverfassung des Menschen, aus denen Wesenwillen und Kürwille hervorgehen? Denn da beide „Willen“ als „Ursachen oder als Dispositionen zu Tätigkeiten gedacht werden“ (II. Buch, § 2), müssen sie doch in der Konstitution dieses „Subjektes“ begründet sein. Um von vorneherein ein etwaiges Mißverständnis zu vermeiden: das „Subjekt“, das hier und im Folgenden in Frage steht, ist nicht der einzelne Mensch, sondern der soziale Mensch, der in Gruppen existiert und deshalb als „Träger“ verschiedener Sozial„willen“ auftritt.

Dieses Sozialsubjekt des Wesenwillens wird als „reales und organisches Leben“ begriffen, gegenüber der „ideellen und mechanischen Bildung“ aus dem Kürwillen (Thema, § 1). Ersteres ist eine „Individualität“ oder ein „Selbst“. „Alles solches aber — gleich einem Organismus und organischer Teile — ist . . . Einheit durch seine innere Bestimmtheit, unum per se“ (III., § 1). Das Subjekt des Kürwillens „ist eine Abstraktion. Es ist das menschliche Ich, insofern als

es aller übrigen Eigenschaften entkleidet und wesentlich denkend begriffen wird" (II., § 3), d. h. „Person" (im juristischen Sinne des Wortes), oder „Einheit durch ihre äußere Bestimmung, unum per accidens . . . mechanische Einheit" (III., § 2).

Tönnies unterscheidet die beiden Sozialsubjekte also nach der verschiedenen Weise ihres Zustandekommens: als Entfaltung aus einem Keim und als Konstruktion von Elementen. Die Einheit des Wesenwillens ist verbürgt durch die Individualität des Keims, die des Kürwillens durch die Zentralität der Person. Dagegen scheint uns nun die Einheit des Tatwillens verbürgt zu sein durch die Objektivität eines intentionalen Aktes, d. h. durch die Ausgerichtetheit einer geistigen „Handlung" auf ein „Objekt" (was wir am Beispiel des typischen „religiösen Erlebnisses" bereits aufgewiesen haben). Diese Einheit im intentionalen Vollzug stellen wir somit als das Konstitutivum des Subjektes des Tatwillens der Einheit des Selbst oder der Person gegenüber.

Solche Einheit hat keine Dauer, sondern besteht nur im Augenblick des Vollzugs. Soll sie beständig werden, muß sie durch Neu-Vollzug immer wieder verbürgt werden. Denn sie hat ja nicht den Charakter des „Seins", d. h. der ruhenden Zuständlichkeit, sondern des beständigen Werdens im Vollzug, d. h. des Sein-Könnens und Zustande-Kommens. Um den Parallelismus zu den Tönniesschen Bestimmungen fortzuführen, könnten wir sie bezeichnen als d y n a m i s c h e Einheit (gegenüber der organischen und mechanischen) oder als unum per agens (gegenüber dem unum per se oder per accidens). Die Teilnahme an solcher Einheit kann nur im Mit-Vollzug realisiert werden, d. h. nur durch die Tat. Intentionaler Mit-Vollzug — dies ist der letzte Sinn dieses Terminus „Tat", der allen seinen konkreten Erscheinungsformen zugrunde liegt.

Von diesem Angelpunkt aus scheinen uns alle charakteristischen psychischen, ideellen und sozialen Phänomene unserer Kategorie verstehbar zu sein. Hingewiesen sei nur darauf, daß unsere Formel „intentionale Vollzugseinheit" der Max Weberschen Skala der hierher gehörigen Arten sozialen Handelns genau entspricht: das affektuelle bedeutet den „reinsten", bloß aktuellen Vollzug; das emotionale bedeutet die habituelle, alle einzelnen Vollzüge tragende Stimmung; das wertrationale ist bereits als ein „rationalisierter", d. h. wiederholbar gemachter intentionaler Vollzug zu verstehen, dessen Objekt eben als Wert charakterisiert wird. Allen gemeinsam ist „daß der Sinn des Handelns nicht in dem jenseits seiner liegenden Erfolg, sondern in dem bestimmt gearteten Handeln als solchem liegt" (Max Weber, Wirtsch. u. Ges. S. 12), d. h. daß es auf den intentionalen Vollzug als solchen ankommt.

Am tiefsten zeichnet Tönnies den anthropologischen Hintergrund seiner beiden „Willen" u. E. dort, wo er ihren Charakter als Freiheit untersucht. Die Freiheit des Wesenwillens sei „nichts Anderes als die reale Möglichkeit individuellen Lebens und Wirkens", diejenige der Willkür bedeute „ideelle Möglichkeiten" oder „Freiheit, sofern sie im Denken ihres Subjekts existiert, als die Masse von Möglichkeiten oder Kräften des Wollens und Nicht-Wollens" (II., § 20). Demnach gilt: „Nur in dem Maße, als der Wille . . . diesem inneren Gesetze folgt und sich danach richtet, — oder aber den äußeren Regeln . . . ist der Wille frei, seiner selbst mächtig".

Nun sieht aber Tönnies sehr wohl, daß beide Male noch nicht von der eigentlichen Freiheit die Rede sein kann, nämlich Freiheit als letzter Souveränität der Tat oder geschichtlicher Schöpfermacht. Beide Begriffe der Freiheit

haben noch ein Naturmoment in sich, sind also auf ihren absoluten Gegensatz angewiesen. „Denn Freiheit und Wille ist einerlei. Aber jedes Wollen, wie jede Bewegung, ist notwendig, insofern als es in der Natur der Dinge enthalten ist; und frei, insofern als ein einzelner Körper oder ein individualer Organismus-Wille sein Subjekt ist". Tönnies formuliert endgültig: „Die wirkliche Freiheit des Willens besteht in seinem Dasein . . . Außerdem gibt es eine imaginäre Freiheit für das Denken des Menschen, insofern er seine Handlungen und Unterlassungen als Objekte denkt, zwischen denen er als zu ergreifenden wählen könne".

Willkür-Freiheit bedeutet also „über-sich-verfügen-können, denn die Person gilt als dasjenige, was „über einen bestimmten Betrag von Kräften oder Mitteln verfüge". Dieses Verfügen erscheint als verständiges Sich-richten nach von „außen" gesetzten Normen. Jeden Beweggrund des Kürwillens hat man als „Gegenüberstehendes", und somit als sich selbst Entfremdetes, das in der Form des Befehls an einen herantritt. ‚Ich will' heißt hier soviel als ‚du mußt' oder ‚du sollst'. Man ist es dem Zwecke schuldig, d. h. sich selber schuldig". (II., § 21). Das ist eben das Natur-Moment an dieser „imaginären Freiheit": daß sie nicht unmittelbar als solche erscheinen kann, sondern gleichsam in der Maske der Notwendigkeit von Gesetzen auftreten muß.

Wesenwille-Freiheit besteht in der Existenz eines individuellen Willens als solcher und bedeutet Sich-Selbst-entfalten-können. „Alles Können involviert ein (nicht gedachtes, sondern reales) Müssen, und (davon nicht verschiedenes) Geschehen, als eine Entelechie und Ergebnis einer Entwicklung . . . Gleichwie die Frucht aus der Blüte sich ergibt und animal ex ovo". Es äußert sich im „Lebensdrang", genauer: im Instinkt. Und zwar als „Mitteilung unserer Wesens-Energie . . . und durch mich Tätiges, gleich einem Organe, mein organisches und echtes Eigen, eine nicht einmalige, sondern dauernde Emanation meines Seins, meiner Substanz", (II., § 22). Solche Freiheit als Wesensgemäßheit ist naturhaft gebundene Freiheit, denn sie erscheint ja wieder in einer Maske, nämlich in der der Abhängigkeit von einem Vorgegebenen.

Demgegenüber gibt es nun einen dritten Begriff der Freiheit, der von Tönnies vollkommen unterschlagen wird, weil er eben nicht in sein Theorem hineinpaßt. Es ist die überschwengliche Freiheit im eminenten Sinne des Wortes, und wird als solche im Gefühl erlebt. Sie äußert sich nicht als Vermögen zum Wesen, oder als Fähigkeit zum Verfügen, sondern als Macht zur Tat. Diese Freiheit des Tatwillens haben wir nun näher zu bestimmen. Negativ können wir sie bereits auffassen als Losreißen von bloßem Vorgegebenem und Nicht-Angewiesensein auf Gegenüberstehendes, d. h. als Unabhängigkeit oder Selbständigkeit. Und positiv erscheint sie als jene von Nietzsche so sehr geliebte „Freiheit wozu", der Freiheit der internationalen Zuwendung.

Diese Art Freiheit wird nicht andauernd realisiert, wie die beiden anderen, sondern entspringt aus einer bestimmt gearteten Situation. Unter „Situation" verstehen wir einen problematischen Zustand menschlichen Lebens, also einen außergewöhnlichen fragwürdigen Augenblick im gewöhnlichen, fraglosen Lebensprozeß. Eine solche Situation ist nun der Ort dieser dritten Freiheit. Und zwar ist es die spezifisch menschliche Ur-Situation überhaupt: Das Ungenügen an der Gegenwart, der Verlust der Selbstsicherheit, die „metaphysische Heimatlosigkeit", die Erlösungsbedürftigkeit, allgemein: die Situation der Not.

Wir können sie auch in unseren systematischen Kategorien auffassen als Symptom einer Störung des Zusammenspiels von Wesenwille und Kürwille. Die beiden Willen sind nicht mehr „bei sich", sondern verwirren sich gegenseitig.

Man denke etwa an irgendeine geschichtliche Situation der Gärung, aus der dann eine bündisch-aktivistische Eruption hervorgebrochen ist. Instinkt und Verstand sind unsicher geworden, alleiniger Kompaß in diesem Zustand der Desorientierung kann nur noch das Gefühl sein. Denn die Einheit im Wesen ist verloren gegangen, weil die Erscheinungsformen des Wesens nicht mehr instinktsicher als unmittelbar „Eigenes" empfunden werden. Sie sind zu gegenüberstehenden knechtenden Objekten geworden, die das Eigene als Fremdes, d. h. kürwillentlich mißbraucht, darstellen. Und infolge des Schwindens aller einheitsstiftenden Wesens- oder Gemeinschaftsgehalte, wird das dem Kürwillen zugehörige Vermittlungssystem als leerlaufend und sinnlos, d. h. der Mittelzusammenhang als Selbstzweck und deswegen wertlos empfunden.

Aus solcher Situation der Knechtschaft und Perversion bricht dann der Tatwille zur Freiheit hervor. Worin besteht nun diese? Im Zu-sich-selbst-Kommen. Die Freiheit des stillschweigenden Bei-sich-selbst-Seins ist ja verloren gegangen. Ebenso ist die Freiheit des uneingeschränkten Schalten- und Walten-Könnens sinnlos geworden. Bei solchem Durchbruch tritt gleichsam der ohnmächtige Wesen- und Kürwille in die Einheit des Tatwillens; und zwar solange, bis zwischen beiden sozusagen ein neuer Gleichgewichtszustand hergestellt ist, was sich darin äußert, daß die Situation nicht mehr als unerträglich, sondern als normal empfunden wird. Der Tatwille hat also die Situation der Not zu überwinden. Oder — in unseren Termini ausgedrückt — er realisiert die Freiheit als Selbstbestimmung, und zwar diese Formel wörtlich verstanden: als die allein vom Gefühl dirigierte Bestimmung des „Selbst" oder die bewußte Setzung des „eigenen Wesens". Da das ursprüngliche Wesen als Eigenes verloren gegangen ist, muß es wiedergewonnen werden oder erneut angeeignet werden. Das geschieht im Akt des Wieder-zu-sich-selbst-Kommens.

Die Problematik dieses Aktes, schärfer gesagt: seine Paradoxie, ist darin begründet, daß es eben ein Wieder-ergreifen des Wesens, d. h. des gemeinverbindlichen Gehaltes ist. Damit wird aber der ergriffene Gehalt in seiner Seinsweise entscheidend geändert. Denn sein ursprünglicher Seins-Charakter war doch gerade das unreflektierte Vorgegebensein. Er brauchte garnicht ergriffen, d. h. bewußt und fühlend intendiert zu werden. Er wurde einfach ausgedrückt, ohne Vollzug eines intentionalen Aktes. Nun wird er „intentionales Objekt" eines aneignenden Zugriffs, und damit verändert. Aneignen eines als Eigenes Intendierten ist etwas anderes als schlichtes Ausdrücken eines Eigenen. Zweierlei ist an dieser Konstitution des Tatwillens — im Gegensatz zu derjenigen der beiden anderen Willen — charakteristisch: erstens die Reflexivität jenes Wieder-Ergreifens, zweitens der dynamische Charakter jenes zu-sich-selbst-Kommens, womit gemeint ist, daß dies nur im Vollzug und Mit-Vollzug realisierbar ist. Beide Charaktere haben wir noch genauer zu zeichnen.

Die Reflexivität des Tatwillens besteht in folgendem: daß das an sich Selbstverständliche nicht mehr selbstverständlich ist, sondern für mich verständlich „gemacht" werden muß — dadurch aber eben seinen ursprünglichen Charakter verliert und in die Zweideutigkeit des Kürwillens gerät, da es den Anschein bekommt, Objekt des Verstandes geworden zu sein. Denn immerhin kann doch nicht geleugnet werden, daß das, was zum Sinn der Tat „gemacht" wird, als ein Gesetztes oder als Zweck erscheint. Die aktuelle, nur als Gegenwärtiges existente Tat greift also sowohl zurück auf ein Wesenhaftes, als auch voraus wie auf ein Zweckhaftes. Sie gibt sich sozusagen ein an sich Vorgegebenes und verwandelt es dadurch in seinem Seinscharakter. Sie macht es zur Aufgabe.

Die Gegebenheitsweise des Wesenwillens und Kürwillens wird also synthetisch „aufgehoben". Ein an sich natürlicher Zustand soll wieder-

hergestellt werden — auf künstliche Weise etwa? — nein, das wäre falsch gesagt, sondern vielmehr: auf schöpferische Weise, nämlich in der freien Tat. Diese schöpferische Freiheit kann nur von innen her als solche erlebt und verstanden werden. Denn von außen gesehen, d. h. von jemandem, der nicht vom konkreten Tatwillen ergriffen ist, muß dessen synthetisch-paradoxe Intentionalität mißverstanden werden. (Wenn sie richtig verstanden wird, dann steht der Betreffende bereits im Mit-Vollzug des Tatwillens). Die unvermeidliche Zweideutigkeit besteht darin, daß das in der Tat Aufgegebene den Außenstehenden entweder als zwingendes selbsttätiges Wesenhaftes. oder als unverbindliches Willkürliches erscheint.

Vom Tatwillen aus gesehen, gibt es natürlich diese doppelte Maskierung nicht. In der „Aufgabe" sind beide Pole zu einer neuen Einheit zusammengeschlossen: das ohnehin schon Wirkende soll ausdrücklich gemacht werden. In dieser Formulierung liegt die ganze Paradoxie dieses aktivistischen Freiheitserlebnisses, das eben nicht als in sich widersinniges, sondern als einzig erlösendes und beglückendes empfunden wird. Nur von diesem Freiheitsbegriff aus können wir jene paradoxe Einheit von hochgesteigertem Aktivismus und absolutem Fatalismus verstehen, die wir als typische Struktur in der Einstellung so vieler bündischer Bewegungen finden. (Man versteht sich z. B. als „Werkzeug Gottes" oder als „Geburtshelfer der Geschichte").

Der Gedanke der Berufung und der Bewährung gehören in diesem Freiheitsbegriff zusammen. Fundiert werden sie beide durch einen dritten konstitutiven Gedanken: den der Begnadung. Diese drei ergeben jenes Selbstbewußtsein, das dem Charismatismus im Sozialen entspricht. Wir haben die hierzu entsprechende Freiheit charakterisiert als Zu-sich-selbst-Kommen oder Selbstbestimmung. Damit nun ersterer Terminus nicht mißverstanden werden kann im Sinne von Befangen-sein-in-sich und letzterer nicht im Sinne von über-sich-verfügen, ergänzen wir die Charakteristik der Tat-Freiheit durch das Moment der „Gnade" oder der Schicksalhaftigkeit. Das soll heißen: Man kommt auf völlig unvorhergesehene Art und Weise „zu sich", man wird sich selbst geschenkt. Der Akt des Ergreifens des „Wesentlichen" wird als plötzliche Erleuchtung empfunden. Es ist die Freiheit des Enthusiasmus: mehr ein Ergriffen-Werden als ein Ergreifen. Die Begeisterung kommt über einen, man strömt sie nicht aus wie eine Leidenschaft des Wesenwillens. Und darin besteht auch die spezifische Maskierung dieser Art „Freiheit", nämlich als schicksalhafte Notwendigkeit. Das ist etwas ganz anderes als die Abhängigkeit vom Wesen oder die Notwendigkeit eines Mittelzusammenhanges. Es ist gnadenhaft geschenkte Freiheit, d. h. Gezwungensein von etwas Höherem, übermächtigen.

Nachdem somit die Konstitution der Tat-Freiheit hinlänglich charakterisiert ist, haben wir die Reflexivitätsstruktur des Tatwillens auch hinsichtlich des intendierten „Objektes" im einzelnen nachzuzeichnen. Wir haben bereits festgestellt, daß es sich hierbei um das „Aneignen" eines Wesenhaften handelt. Vergegenwärtigen wir uns einen derartigen Vorgang, an irgendeinem historischen Beispiel, dann sehen wir, daß sein typischer Verlauf ungefähr folgender ist: die überkommenen Werte sind dem faktischen Leben „entfremdet" (Hegel), d. h. die gegenwärtig geltenden Objektiva entsprechen nicht mehr der realen menschlichen Situation. Sie haben ihren Sinn verloren, — damit meinen wir jene unmittelbare Evidenz und zwingende Macht über die Gemüter, wodurch allein die Gefahr des Aufbrechens jener Ur-Situation der Not gebannt werden kann. Sie werden nicht mehr anerkannt als verbindliche Antworten auf die aus dem Erlebnis dieser Situation herausgestellten Fragen. Man fragt

von neuem und versucht, neue Antworten zu geben, die den „Bedürfnissen der Zeit“ besser entsprechen.

Das äußert sich als Emanzipation von den überkommenen Bindungen, unter Berufung auf ihren „eigentlichen Sinn“. Das bedeutet zunächst Kritik an den gegenwärtig geltenden Werten, d. h. an dem Gemeinschafts-konstituierenden ideellen Gehalt, den wir als das „Eigene“ charakterisiert haben. Die Kritik scheidet in diesem Gehalt das Wesentliche vom Unwesentlichen, oder: das Eigentliche (-Eigene) vom Uneigentlichen. Nur ersteres wird als unbedingt verbindlich bejaht und als befriedigende Antwort auf die brennenden Zeitfragen empfunden. Dabei bedeutet das Eigentlich eine Intensivierung irgendeines Bestandteiles des Eigenen in zweierlei Sinn: einmal ist es das Unverfälschte, Ursprüngliche, Kernhafte oder Reine, d. h. das Wesentliche — und ein ander Mal das für mich Verbindliche, mich Angehende, mein Wichtigstes und Innerstes, d. h. Eigenstes[19]).

Welchem Bestandteil des Eigenen nun diese doppelte Intensivierung zuteil wird, das ergibt sich aus der konkreten Stoßrichtung des Tatwillens, mithin einerseits aus der einmaligen besonderen Situation, in der er auftritt, oder andererseits aus einer bestimmten Konstellation der Mächte, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat. Andersgesagt: Welche Möglichkeit aus dem Bestande des Eigenen herausgegriffen wird und zum Eigentlichen erklärt wird, das ist von vorneherein unbestimmt und bestimmt sich erst im Vollzug der Aneignung. Solche konkrete Bestimmung des Eigentlichen ist nun aber keineswegs der Willkür anheimgegeben, sondern erscheint als Ergebnis der Situations-Notwendigkeit. Denn die vollzogene Aneignung dieses unum necessarium „wendet“ ja gerade die so heftig gefühlte Zeitnot. Während vorher das verbindliche Eigene sich in der Maske des fremd Gegenübertretenden darstellte, wird nun in der enthusiastischen Aneignung dieses starre Subjekt/Objekt-Verhältnis gleichsam flüssig und wird eine Art mystischer Identität zwischen Intendierendem und Intendiertem hergestellt. In solcher Identität gewinnt das cor inquietum eine neue metaphysische Heimat. Der neue „Mythos“ ist gefunden, dessen Zentralidee erst allmählich rational ausgedeutet wird, während sie vom Standpunkt der überwundenen Weltanschauung aus als „irrational“ und unbestimmt empfunden werden mußte.

Intention des Tatwillens ist es, ein ohnehin schon Wirkendes lediglich durchzusetzen. Dieses „Eigentliche“ oder „angeeignete Eigene“ ist — wie wir bereits festgestellt haben — garkein „Wesen“ mehr in unserem (und auch im Tönniesschen) terminologischen Sinne. Wird doch das Eigene von einem Willen erfaßt, der ihm nicht entspricht, und der es deshalb entscheidend verwandelt: zwischen dem Eigenen und dem Eigentlichen besteht ein radikaler Unterschied. Letzteres ist eben nicht fraglos vorgegeben, sondern muß ergriffen werden. Deswegen kann auch der Tatwille das Eigentliche treffen oder verfehlen. Bei einer organischen Entfaltung kann das eigene Wesen weder verfehlt noch getroffen werden, es kann höchstens an der Entfaltung gehindert werden. Das Eigentliche, das jedoch der Tatwille aus dem Dunkel des Seinkönnens in die Helle des Seins herausführt, ist kein Selbstverständliches und Eindeutiges. Deswegen muß hier auch die Frage auftauchen, ob es das „richtige“ Eigentliche sei oder nicht.

Für die Entscheidung dieser Frage gibt es nur e i n e Instanz: die Bezeugung seiner M a c h t in der jeweiligen Situation. Damit meinen wir

---

19) Alle diese ideellen Phänomene des Tatwillens treten am Typ der Schülerschaft am deutlichsten zutage. Siehe unser Beispiel der platonischen Akademie.

folgendes: Was das richtige Eigentliche sei, das richtet sich nach der jeweiligen Situation. Getroffen werden muß die Identität von Eigentlichem und Situations-Notwendigkeit. Nur jenes Eigentliche ist das richtige, das eben faktisch die Situation der Not wendet und damit Macht über die Gemüter gewinnt. Der Erfolg allein entscheidet hier eindeutig. Und da das Eigentliche nur im Akt des Glaubens angeeignet werden kann, läßt sich prinzipiell erst post festum feststellen, ob es Wahrheit oder Täuschung gewesen ist.

Daß überhaupt ein Eigenes wiederum neu verstanden und „richtig" verstanden werden kann, ist in der Tatsache begründet, daß sich jene Ur-Situation der Not geschichtlich wiederholt. Aber sich eben doch in einer völlig anderen Konstellation und an anderen Erlebnis-Inhalten wiederholt. Die relative Gleichheit der Situation ermöglicht also das Wieder-Verstehen des Eigenen. Die konkrete Verschiedenheit der Situation konstituiert dagegen das notwendige Mißverständnis des wirklichen Eigenen im Sinne des Wesenwillens. Aber dies bedeutet ein produktives Mißverständnis, durch das gerade das Situations-Notwendige, also das Eigentliche getroffen wird. Denn da die Situation immer eine geschichtlich individuelle, und deswegen eine einmalige und stets neue ist, muß auch das ihr gerecht werdende Eigentliche immer ein neues Individuelles sein. Die Geschichtlichkeit der sich wiederholenden Situation konstituiert also gerade das S c h ö p f e r i s c h e am Tatwillen. Nur durch dieses treffende Mißverständnis des Eigenen, das sich eben dadurch als das Eigentliche erweist, daß es sich der Not der Situation gewachsen zeigt, bringt der Tatwille — gleichsam unwillkürlich — ein neues Seiendes hervor, nämlich ein in der Geschichte beständig Weiterwirkendes, eben ein „neues Wesen", das sich dann von nun an im Wesenwillen ausdrückt. In diesem Vorgang der Verwandlung des Wesengehaltes sozialer Gebilde spiegelt sich der Vorgang der bündischen „Erneuerung" von Gemeinschaften: ihr Eigenes wird zum Eigentlichen, welches angeeignet wieder ein wesenhaft Eigenes darstellt.

Nun verstehen wir auch den dynamischen Charakter aller Bewegungen des Tatwillens in seinem Zusammenhang. Mit „dynamisch" bezeichnen wir an diesen Bewegungen zweierlei: einmal das spezifisch Schöpferische oder geschichtlich Produktive, was gleichbedeutend ist mit der Verwirklichung neuer Möglichkeiten — im Unterschied zur organischen und mechanischen Bewegung; dann bezeichnet dieser Terminus aber auch den „Vollzugs"charakter des Tatwillens: daß er nur im Vollzug existiert (denn jedwede Aneignung ist nur im Vollzug wirklich und nicht mehr abgesehen vom Vollzug), daß die Sozialeinheit allein durch Mit-Vollzug des intentionalen Aktes oder durch die „Gleichgestimmtheit der Gemüter" zustandekommt. Von hier aus verstehen wir die psychologischen und soziologischen Phänomene der bündischen Integration, in ihrem innersten Zusammenhang, insbesondere solche hervorstechenden Phänomene, wie das der Labilität, des Ephemeren, des Gesinnungsethos usw. Aus dem dynamisch-schöpferischen Grundcharakter des Tatwillens müssen wir auch zwei weitere seiner Charakterzüge, nämlich seinen geschichtlichen und seinen kämpferischen verstehen.

Wesenwille und Kürwille sind nämlich im Grunde ungeschichtlich, weil sie Kategorien eines naturalistischen anthropologischen Entwurfes sind. Wir haben das bereits anläßlich der Analyse der ihnen zugehörigen Bedeutungen von Freiheit festgestellt. Ihr Geschichtsbild steht letztlich unter dem Gesetz des Kreislaufs, in dem die Zeit keine konstitutive Funktion hat. Die Geschichte wird als bewegter Zustand gesehen, und zwar extrem in zwei typischen Bildern: als „Rad der Geburten" oder als „Perpetuum mobile". In ihnen gibt es kein schöpferisches Novum, sondern nur Wiederkehr des ewig Gleichen. Mögen die Vorzeichen dieser Geschichtsbilder einander entgegengesetzt sein — typische

Degeneration contra Fortschritt — so haben sie doch das eine miteinander gemein, daß für sie alles Menschliche doch nur eine höher organisierte Natur ist. Deswegen ist das Sozialsubjekt Mensch als Selbst und als Person (im Tönniesschen Sinne) prinzipiell erschöpflich. Denn die produktive Bewegung tendiert beide Male auf einen endlichen Zustand, in dem entweder das Wesen sich voll entfaltet hat, oder der optimale Mittelzusammenhang hergestellt ist.

Demgegenüber ist nun der Mensch als Subjekt des Tatwillens prinzipiell unerschöpflich. Er hat die Quelle einer unendlichen Produktivität, weil er immer wieder in unvorhersehbare geschichtliche „Situationen" gerät, aus denen er durch die Tat einen Ausweg suchen muß. In diesem Faktum wurzelt die G e n i a l i t ä t des Menschen. Die Führer bündischer Bewegungen sind deshalb auch die eigentlichen Genies der Geschichte. Das Einzige, was dabei die Schöpfer-Freiheit des Menschen bestimmt, ist die Notwendigkeit der Situation, d. h. ein Schicksal und keine „Natur". Zwar „schöpft" er immer aus einem endlichen Fond, nämlich dem Eigenen. Aber wir haben ja bereits festgestellt, daß es a priori unbestimmbar ist, was er daraus „macht" oder wie er es treffend mißversteht. Solche Schöpfung ist ein nicht rückgängig zu machendes geschichtliches Ereignis, das wiederum in den Fond des Eigenen eingeht und somit als „Wesen" bleibt. Letztlich entspringt also die unendliche Produktivität des Tatwillens in seiner nur ihm eigenen, spezifischen Geschichtlichkeit.

Noch einige Bemerkungen zu dem Kampf-Charakter des Tatwillens. Da der Tatwille erst „Dynamik" in die Geschichte bringt, muß er den Widerstand des jeweiligen status quo provozieren. Die „neuen Möglichkeiten", die er realisiert, müssen zu den hergebrachten in ein Spannungsverhältnis treten. Das Ausdrücklich-Machen des Eigenen bedeutet Abstoßen des Uneigentlichen, Fremden. Der Wesenwille kennt nur ein Nebeneinander von Eigenem und Anderem, der Kürwille kennt nur konkurrierendes Verschiedenes, allein der Tatwille kennt das Fremde als das Feindliche. Denn die Bestimmung seines Eigentlichen findet im Kampfe statt. Das „Freund/Feind-Verhältnis" ist also zutiefst in seiner Konstitution begründet und immer an ihm mitgegeben, kommt nicht nur zusätzlich hinzu. Die souveräne Selbst- und Wesensbestimmung des Menschen als geschichtlich-schöpferischer Akt, als „Tat" in unserem Sinne, kann nur im Kampfe geschehen. Und wie wir bereits früher festgestellt haben, kann allein im Kampf über die Wahrheit oder Unwahrheit des Eigentlichen entschieden werden. Nur was sich im Machtkampf bewährt, das ist das treffende oder geschichtlich reale Eigentliche, das allein verbindliche Wesen und alles andere ist Traum und Illusion. —

*

Zum Schluß erhebt sich die Frage, ob unser anthropologischer Entwurf des Tatwillens gegenüber dem Tönnisschen Entwurf „systemgerecht" sei. Daß wir überhaupt die Sphäre der Psychologie verlassen haben und eine Schicht tiefer gegraben haben, bedeutet u. E. kein Verlassen des Rahmens des Tönnisschen Systems. Setzt doch auch Tönnies selber oft dort seine Analyse an, treibt also faktisch genau das, was wir mit dem modernen Wort „Anthropologie" benennen. Wenn er auch erklärt, von der „individualen Psychologie" auszugehen (II., § 42), Anmerk. 1), — eine in einem positivistischen Zeitalter verständliche Versicherung — so widerspricht dem doch seine gesamte Problemstellung. Tatsächlich entwirft er von vornherein ein Bild der menschlichen Sozialexistenz. Und auch hierbei geht er im allgemeinen keineswegs nach der wissenschaftlichen Methodik der achtziger Jahre vor, sondern bahnt sich mit der genialen Instinktsicherheit des Pioniers einen eigenen Weg, der, genau betrachtet, schon der phänomenologische ist. Wenn er über den Aufweis sinnvoller Strukturzusammenhänge

hinaus noch pseudo-naturwissenschaftliche Kausalerklärungen versucht, so besagt das wenig.

Die Strukturen des Tatwillens, deren unzerreißbaren Zusammenhang wir aufgewiesen haben, und die wir scharf von dem Theorem Wesenwille-Kürwille abgegrenzt haben, — sie sind der philosophische Kern unserer Kategorie. Von ihnen lassen sich sämtliche typischen Phänomene des Bundes psychologisch verstehen, gleichsam von innen erhellen. Sie sind sozusagen der Horizont des psychologischen Aspektes unserer Kategorien.

Von dieser anthropologischen Grundlegung des Tatwillens her läßt sich die terminologische Fassung unserer Kategorie als „Integration" philosophisch rechtfertigen. Der Begriff Integration sollte zunächst den modalen Charakter unserer Kategorie bezeichnen (Siehe S. 34). Etymologisch leitet er sich vom lateinischen integer her, das „rein" und „unverdorben" bedeutet. Davon leitet sich ab: integrare — wiederherstellen, metaphorisch: von Neuem beginnen, erneuern; und integrascere — sich erneuern. Integration heißt also eindeutig: Erneuerung. Wiedergeburt, Renaissance, Reform, Zurückgehen auf das Ursprüngliche und Eigentliche — mit all dem ist ein und dieselbe Intention des Tatwillens bezeichnet, der bündische Bewegungen beseelt. „Bündische Integration" ist also eigentlich ein Pleonasmus, da in beiden Begriffen das Moment der „Erneuerung" enthalten ist.

Trotzdem ist die Formel sinnvoll, denn sie drückt aus, daß diese Kategorie in einem tieferen Sinne die Kategorie der Gemeinschafts- und Gesellschafts-Integration fundiert. Denn diese beiden Integrationsweisen können sich zwar nach dem Bild des Kreislaufs reproduzieren, im ungeschichtlichen Sinne sich beständig aus sich selbst erneuern. Aber „erneuern" in jenem schöpferischen geschichtlichen Sinne können sie sich nicht, sondern das ist nur möglich durch Dazwischenschalten der bündischen Integration. Systematisch gesehen umgreift und fundiert also diese Kategorie die beiden anderen. Hat die bündische Integration ihre Aufgaben der produktiven Erneuerung erfüllt, können wieder jene beiden anderen sozialen „Stromkreise" eingeschaltet werden, die lediglich im reproduktiven Sinne integrieren. Diesen beiden Begriffen von Integration können wir auch die beiden Typen der bündischen Bewegung und der bündischen Institution im psychologischen Aspekt zuordnen. Zur Institution gehört die reproduktive Variante dieses Sozialmodus, während die Bewegung von der produktiven durchwaltet wird. (Siehe § 9). Da letztere offensichtlich die tiefer fundierte und kategorial umfassende ist, auch diejenige, welche die geschichtliche Dimension unserer Kategorie konstituiert, werden wir sie auch zum Gegenstand der Systematisierung unserer Kategorie im historischen Aspekt machen.

Drittes Kapitel.

Die Kategorie in historischer Hinsicht.
(Anschluß an Hans Freyer).

§ 16.
Zwischenglieder in der historischen Dialektik.

Hans Freyers Entwurf eines soziologischen Systems ist eindeutig historisch orientiert. Aufgabe soziologischen Denkens ist nach Freyer die „Gewinnung historisch maximal gesättigter Strukturbegriffe" (Soz. als Wirkl., S. 222). Freyers historische[20]) Reihenfolge der Grundtypen stellt „einen sachlichen, dialektischen Zusammenhang dar, der sich aus dem Inhalt der Objekte, nicht aus ihrem bloßem Zeitverhältnis ergibt; sie bezeichnet ein Auseinanderhervorgehen und Ineinanderumspringen der Strukturen, nicht ihre bloß tatsächlich zeitliche Aufeinanderfolge . . . wir denken systematisch — unter Abstraktion von der Kontinuität der Geschichte — von einem reinen Typus zum anderen hin: doch so, daß jeder Typus seinen festen Stellenwert in der Gesamtreihe hat und daß die ihm immanente Dialektik, die ihn in den nächsten weitertreibt, in den Begriffsinhalt aufgenommen wird" (a. a. O., S. 226).

Nach diesen genaueren Anweisungen zur Systematisierung von Strukturbegriffen haben wir also unsere Kategorie in das Freyersche Schema einzuordnen. Freyer hat von einer Kasuistik seiner Grundtypen abgesehen (Siehe S. 228). Er hat auch die innere Notwendigkeit des Übergangs von einem Grundtyp in den anderen nur angedeutet. Wir dürfen unsere Kategorie dem Freyerschen Schema nur dann einfügen, wenn wir — wiederum in Form einer immanenten Kritik — nachweisen können, daß sie tatsächlich gewisse „Lücken" in seinem Entwurf der Entwicklung auszufüllen vermag.

Nach Freyer gibt es in der Geschichte der menschlichen Kulturen eine Epoche, die im prägnanten Sinne des Wortes reine Gemeinschaft ist. „Diese Epoche ist negativ dadurch charakterisiert, daß es innerhalb der zusammenlebenden Gruppe keine Herrschaft gibt"; (Einl., S 131)[21]). Alle realistischen Soziologen stimmen nun darin überein, daß der Übergang von der Ur-Gemeinschaft zu dem, was Freyer „Epoche der Gesellschaft" nennt, nicht „als kontinuierlicher Fortschritt zu begreifen ist, der durch lauter unmerkliche Übergänge das Neue aus dem Alten hervorbringt, sondern daß an bestimmten Punkten Sprünge, umwälzende Ereignisse, prinzipielle Wendungen und Neuansätze in ihm eingeschaltet sind" (Soz. a. W., S. 237). Gesellschaft entsteht dadurch, daß in die Welt der primitiven Gemeinschaften das Prinzip der Herrschaft einbricht. . . . Dieser Vorgang besteht darin, daß zwei ursprünglich getrennte Gruppen

---

20) Wir gebrauchen die Termini „historisch" und „geschichtlich" keineswegs synonym, sondern versuchen, hierbei einen Unterschied festzuhalten. Es ist der analoge Unterschied wie zwischen psychologisch und psychisch, oder soziologisch und sozial. Der Terminus „geschichtlich" bedeutet einen Hinweis auf ein Vergangenes, „historisch" bedeutet einen Hinweis auf ein bestimmtes Bild von diesem Vergangenen. „Historisch" nennen wir demnach die Deutung eines Geschichtlichen. Demnach gibt es etwa eine historische Theorie über ein geschichtliches Ereignis.

21) Freyer definiert also seinen Begriff der „Gesellschaft" durch das Prinzip der Herrschaft. Er gibt damit der Tönnies'schen Terminologie eine andere Wendung, die jedoch gerade für den historischen Aspekt sehr fruchtbar wird.

realiter zusammenstoßen, daß sie sich im Kampf messen, daß die eine die andere unterwirft und ihren Sieg zur Errichtung eines dauernden Herrschaftsgebildes ausnützt". (Einl., S. 136). Im Unterschied zur Gemeinschaft, die in vegetativ-ungeschichtlicher Dauer existiert, ist die herrschaftlich organisierte Gesellschaft ein wesentlich geschichtliches Gebilde. „Sie hat ihre Existenz in den Ereignissen, in denen die Herrschaft, die ihr Wesen ausmacht, begründet, befestigt, verteidigt wird. Sie trägt den Keim beständiger Erschütterungen und Veränderungen in sich. Die typischen Formen, in denen Herrschaft errichtet, ausgeübt und aufrechterhalten, aber auch von untenher angegriffen und gestürzt werden kann, gehören also zur Theorie der gesellschaftlichen Sozialgebilde wesentlich hinzu". (Einl., S. 137).

In dem zuletzt zitierten Satz steckt nun unser Problem. In welchen typischen Formen vollzieht sich denn jener merkwürdige „Sprung"? Welche sozialen Bildungen treten immer wieder auf, wenn die Kontinuität des sozialen status quo durchbrochen wird? Freyer analysiert zwar eingehend die Stände- und Klassengesellschaft und die ihnen zugehörigen typischen Ständekämpfe und Klassenkämpfe; er unterläßt es jedoch, nach der spezifischen Konstitution der kämpfenden Gruppen zu fragen. Stehen die Eroberer Gruppen, die jenen denkwürdigen ersten „Übergang" herbeiführen, und ebenso die aktivistischen Gruppen, welche die „Dialektik der Gesellschaft" weitertreiben, nicht unter ein und demselben Bildungsgesetz? Und zwar gerade während der Zeit des Übergangs, d. h. des Kampfes, also nach ihrem Aufbruch und vor ihrem Sieg?

§ 16.
Eroberung.

Zunächst betrachten wir den erstgenannten Fall. Sind Erobergruppen im Stadium des Kampfes und der Wanderung nur noch als bloße „Gemeinschaften" zu charakterisieren? Kaum! Denn solange sie sich in Bewegung befinden, kommen sie ja garnicht zur „wachstumshaften" Ausbildung von Gemeinschaftsformen. Der Stil ihres gesamten Soziallebens wird von der organisierten Kriegerschaft bestimmt, in der ein ganz anderer Geist herrscht als in der genügsamen Gemeinschaft. — Oder sind solche Gruppen schon „gesellschaftliche" Bildungen? Dagegen spricht daß ja noch kein Akt der Herrschaftssetzung, d. h. der Unterwerfung und der Scheidung in positiv und negativ privilegierte Gruppen stattgefunden hat, daß alle also noch Gleiche und Freie sind; insbesondere aber, daß der Führer lediglich eine persönliche Autorität besitzt oder eine solche, die er nach der von Freyer beschriebenen Autoritätsbildung auf dem Boden der Gemeinschaft gewonnen hat. — Hier besteht also in der Freyerschen Systematik offensichtlich eine L ü c k e.

Wie kann ein friedliches Bauernvolk oder ein harmloser viehzüchtender Nomadenstamm auf den Schicksalsweg der Eroberung geraten? — Eine Erhebung von N o m a d e n zur Eroberung ist in der Regel durch das Auftreten eines überragenden Führers verursacht, der meistens mehrere Stämme zu einem Kriegszug zusammenbringt. Die Gründe für die Bereitwilligkeit zu einem derartigen Aufbruch sind kaum auf einen Generalnenner zu bringen und liegen überhaupt meist ziemlich im Dunkeln. Jedoch dürfen wir vermuten, daß neben „ökonomischen" Motiven auch wohl immer sehr elementare „irrationale" Impulse mitgewirkt haben. Wir neigen zu der Annahme, daß alle rationalistischen Deutungen dieser Motive (Gewinnung von Beute und besseren Wohnsitzen) die ursprüngliche Triebkraft zu solchen energischen Aufbrüchen nicht zu treffen vermögen. — Solche Erobergruppen können offensichtlich nur als bündische

Gefolgschaften entstehen und ihr Ziel erreichen. Der Bund erscheint also hier als Stadium zwischen primitiver Gemeinschaftsordnung und herrschaftlicher Gesellschaftsordnung. Dieses Stadium beginnt mit dem Aufbruch und endet mit dem Sieg der Gruppe.

Es gehört nun zur Eigenart der abendländischen Kultur, daß die sie späterhin tragenden Eroberungsstämme ursprünglich im wesentlichen Ackerbauer gewesen sind. Warum begibt sich ein an sich seßhaftes Bauernvolk auf einmal auf die Wanderung? Wieso entwickelt es plötzlich aus seiner an sich friedfertigen Mentalität aktivistisch-agressive Impulse? Wie kommt es zur Eroberung? Diese Frage läßt sich soziologisch nicht einfach mit dem Hinweis auf das „historische Faktum" beantworten, daß eben der begrenzte Boden die wachsende Bevölkerung nicht mehr ernähren könne, daß man deswegen neuen suchen müsse und dabei mit anderen Völkern zusammenstoße, denen man den Boden wegnehme, daß man sich selbst als Herrenschicht etabliere und die Besiegten zu Dienstpflichtigen degradiere. Der bündische Aufbruch aus einer bäuerlichen Gemeinschaft geschieht in typischer Weise nach einem soziologischen Gesetz, das wir im Anschluß an Gunther Ipsen[22]) das Gesetz des „ver sacrum" nennen möchten.

Das Gesetz des „ver sacrum" (wie der Vorgang bei den mittelitalischen Stämmen heißt) besagt folgendes: die bäuerliche Gemeinschaft erzeugt regelmäßig eine überschüssige Anzahl von Menschen, für welche die vorhandenen Eß- und Arbeitsplätze nicht ausreichen, oder die sich sonst irgendwie in die patriarchale Sozialordnung nicht recht einfügen können. Diese Individuen schließen sich zusammen, und ziehen aus, um sich eine neue Heimat zu suchen. Wenn nötig erkämpfen sie sich eine solche, lassen sich dort nieder und ordnen ihr Zusammenleben nach genossenschaftlichen Regeln. Da die Neubildung „dem bestehenden Leben notwendig ausweicht, stellt sie sich ihrem sozialen Gehalt nach als Veränderung dar" (Ipsen, a. a. O., S. 22). Dieser periodische Vorgang der Entlastung der bäuerlichen Gemeinschaft ist also bedingt im physischen Reproduktionsprozeß der Bevölkerung und setzt den „Bestand eines Bauerntums" voraus, das die „Neubildung gleichsam aus sich heraustreibt, ohne selbst zersetzt oder aufgelöst zu werden". Eine solche „ursprüngliche Scharung bestimmungsloser Individuen" bedeutet eine „Auslese ungebundener oder entbundener Individuen, deren Kern notwendig überzählige Jungmannschaft ist. Die Gesamtbevölkerung wird auf diese Auslese hin durchgekämmt" (ebda.) Ipsen betont, daß dieser Vorgang nicht mit den Begriffen der Entwicklungslehre verstanden werden könne, etwa als Wachstum, Teilung, usw. „Vielmehr handelt es sich darum, daß eine bestehende Ordnung gleichsam aufbricht und einen Teil ihrer Träger — nämlich spezifisch funktionslose Individuen — ausstößt. Diese scharen sich, wie voraussetzungslos, um eine neue Mitte und ordnen sich daher neu". (S. 21).

Nach diesem Integrationsgesetz des ver sacrum sind aus dem Schoß bäuerlicher Gemeinschaften immer wieder Gruppen zur Wanderung hervorgebrochen. Dies Gesetz ist der Motor fast aller Kolonisationsbewegungen gewesen, mögen sie sich friedlich-geräuschlos oder kriegerisch vollzogen haben — das richtete sich eben meist danach, ob noch freier Boden vorhanden war oder nicht. Es kann sich jeweils mehr nach dem Typus der Genossenschaft oder der Gefolgschaft auswirken. Ipsen weist (a. a. O., S. 20) z. B. auf die mittelalterlichen Hansen hin. „Hanse bedeutet eine Scharung junger Männer", die jenen kriegerischen Niederlassungen an den nordeuropäischen Küsten zugrunde lag, „gebildet aus den nachgeborenen Bauernsöhnen, in denen Seefahrt, Raub, Handel und Gewerbe fast unscheidbar ineinanderfließen".

22) in der Schrift: Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums, 1933.

Offenkundig liegt auch dem von Tacitus geschilderten germanischen Gefolgschaftswesen das Gesetz des ver sacrum zugrunde. Er hat auch bereits einige Gründe für die Herausbildung einer solchen aktivistischen Gruppe aus einem seßhaften Bauernvolk angeführt. Er hat betont, wie aus dem Kriegsethos die Verachtung der alltäglichen Beschäftigung des Ackerbaus zu verstehen sei, und wie es geradezu Feindseligkeiten provozieren muß, in die dann über kurz oder lang der ganze Stamm (Solidarität der Blutrache) verwickelt werden kann. Aber auch abgesehen von diesem Ethos muß die Gefolgschaft schon allein durch ihre Existenz den Einzelnen von den Alltagsverpflichtungen der primitiven Gemeinschaft loslösen. Denn die Emanzipation vom lähmenden Traditionalismus der Sippe kann noch nicht individuell, sondern nur durch Anschluß an eine Gefolgschaft geschehen. Durch den Rückhalt, den diese gewährt, kann sich der „unternehmungslustige" Einzelne gegen die Sippe durchsetzen. Nur eine im stärksten Maße bündisch integrierte Gruppe vermag die überaus starken Bindekräfte des Bluts und der Gewohnheit durch persönlich-funktionelle Organisation, straffe Disziplinierung, gleiches Ethos und gemeinsamen „neuen" Mythos zu ersetzen und in ihrer Sozialverbindlichkeit sich den Sippenverbänden ebenbürtig zu erweisen. Infolge ihrer sozialen Sonderstellung muß sich die Gefolgschaft aktivistisch, d. h. politisch schöpferisch auswirken. „Denn die Sippe trachtet nach Fortsetzung in alle Ewigkeit, die Gefolgschaft ist erzogen auf den einen Tag, mit dessen Ende ihre Aufgabe und ihr Lebensrecht erlischt. Was dann noch weiterleben soll, ist allein ihr Ruhm" (Naumann, S. 58). In ihr pulsiert alles vorwärtsdrängende Leben, das die überkommene Ordnung sprengen muß. In diesem Sinne formuliert Hans Naumann: „Die Sippe als Hemmnis, die Gefolgschaft als Motor der germanischen Kultur" (a. a. O., S. 61).

Es gibt nun Epochen bei solchen Bauernvölkern, in denen die bündische Integration für das gesamte Sozialleben eine gesteigerte Bedeutung bekommt. Naturkatastrophen oder Einfälle fremder Horden, gegen die man sich schlecht wehren konnte (Hunnen) sind u. a. der Anstoß zu Wanderungen ganzer Völker. Oder, was auch möglich ist: das ver sacrum reicht als „Ventil" für die Bevölkerungsdynamik nicht mehr aus. Dann gelingt es unter Umständen einer aktivistischen Gefolgschaftszelle, den gesamten Stamm auf den Schicksalsweg der Wanderung zu bringen.

Die traditionelle Ordnung geht mit der Loslösung vom Boden während des bewegten Wanderlebens meist in die Brüche. Oder zum mindesten sind die eingelebten Gemeinschaftsformen (Sippen- und Nachbarschaftsverbände) den außerordentlichen Anforderungen nicht mehr gewachsen, die an den solidarischen Zusammenhalt, insbesondere an die militärische Schlagkraft der Kriegerschaft gestellt werden. Diese Sozialformen reichen allenfalls aus, um in einer Art „Landwehr" eine zähe Verteidigung zu gewährleisten. Die Existenz eines solchen wandernden Volkes, das ja mit allen in Streit geraten muß, denen es auf seinem Zuge begegnet, hängt jedoch nicht von seiner Verteidigungskraft, sondern von seiner Angriffskraft ab. Deshalb liegt der Schwerpunkt der Kriegerschaft in der Jungmannschaft, die durch das Gefolgschaftsethos zu einer wohldisziplinierten, aktionsfähigen Einheit zusammengeschlossen ist. Ganz anders als das dumpfe Ethos der primitiven Gemeinschaft apelliert es an die stärksten aggressiven Instinkte. Damit ein solches Volk sich überhaupt behaupten kann, muß es sich eben neu in-Form bringen. Und das kann nur durch eine t o t a l e bündische Integration geschehen, die nicht mehr nur eine kleine „Zelle" in ihm erfaßt. Dabei tritt dann oft ein überragender Führer als organisierendes Zentrum einer größeren politischen Verbandsbildung hervor. Es sei bei den Germanen nur erinnert an Ariovist, Armin, Marbod, Alarich, Chlodwig usw. Treffend

bemerkt Krieck hierzu: „wenn in kleineren und fließenden, aber durch starke Auftriebe beherrschten Verbänden tüchtige Kräfte sich angesetzt haben, so bedarf es nur eines magnetischen Anziehungspunktes in Gestalt einer überlegenen Führerpersönlichkeit, und die Kräfte schießen zusammen zu großen Staatsgebilden. Solcher Art sind die Staaten der germanischen Völkerwanderung und der nordischen Winkingzeit wie auch das arabisch islamische Reich" (a. a. O., S. 72).

In solchen Zeiten des „Übergangs" beherrscht das Strukturgesetz des Bundes die gesamte Sozialordnung. Hans Freyer fordert, daß soziologische „Strukturgesetze zuerst in derjenigen geschichtlichen Epoche aufgesucht werden müssen, in der sie rein verwirklicht sind und das Ganze der sozialen Ordnung maßgebend bestimmen" (Einl., S. 131). Dieser methodischen Forderung entsprechen wir durch den Hinweis auf diese Epoche des Übergangs von der primitiven Gemeinschaft zu der ursprünglichen, nämlich feudalen Form der Gesellschaft. Bei der germanischen Völkerwanderung zog sich diese Übergangsepoche über rund ein Jahrtausend hin, wenn auch die verschiedenen Völkergruppen diesen Übergang nicht gleichzeitig, sondern nacheinander vollzogen haben, und ihr aktueller Bewegungszustand in der Regel nicht mehr als ein bis drei Generationen gedauert hat. Jedoch war das gesamte Sozialleben dieser Epoche des „sozialen Ausnahmezustandes", ihre Weltanschauung im weitesten Sinn des Wortes, unverkennbar bündisch geprägt. Wir erinnern nur an ihre einzigartige Kulturleistung, an die Heldendichtung! Sogar die kirchliche Dichtung, z. B. das Heliandlied ist ein besonders überzeugendes Dokument für das durch und durch bündische Lebensgefühl dieser Zeit. Die heroische Stilisierung des Evangeliums beweist, daß die Germanen sich damals das Christentum nur „bundhaft" aneignen konnten. Dabei war es gerade das spezifisch bündische tertium comparationis des Gefolgschafts- und Jüngerschaftsethos, das ihnen ein lebendiges Aneignen des Christentums ermöglicht hat[23]).

Wir haben nun die Entwicklungskurve unseres Übergangstyps insofern zu vervollständigen, als wir noch zu skizzieren haben, wie er in den neuen Strukturtyp der „Gesellschaft" einmündet. Es handelt sich darum, die Struktur der „Herrschaft", die bei Freyer als das die Gesellschaft konstituierende Moment auftritt, aus der bündischen Integration abzuleiten.

Aus dem Aufeinandertreffen zweier völkisch verschiedenen Gruppen und ihrer kriegerischen Auseinandersetzung ergibt sich an sich noch nicht die Errichtung eines ständisch gestuften Gesellschaftsaufbaus. Erst wenn der Eroberer anders leben will als der Unterworfene, wenn ihm das Herrenleben besser gefällt, dann benutzt er seine im Kampfe errungene Übermacht zur Knechtung und zu einer irgendwie auf die Dauer geregelten Ausbeutung der Besiegten. Der Wille, ja geradezu der Zwang zur Herrschaft ergibt sich mit innerer Notwendigkeit aus der Verachtung der alltäglichen Wirtschaftsbeschäftigung durch die Gefolgschaft der Krieger. Man muß sich die Mittel für den Lebensunterhalt auf außerwirtschaftliche Weise, nämlich durch ständige Abgabenleistung der Unterworfenen beschaffen. Das bedeutet, daß es ein bestimmtes ritterliches Ethos

---

23) Typisch hierfür ist die Heliandstrophe, wo die Jünger sich überlegen, ob sie ihm nach Jerusalem ins Ungewisse folgen sollen:

. . . das ist des Degens Preis,
Daß er mit seinen Fürsten zusammen fest stets stehe,
Sterbe mit ihm beim Entscheid. Stehen wir alle so,
Folgen wir ihm auf der Fahrt, führen wir unser Leben doch nicht
Zu hoch im Werte, sondern sterben wir hier in der Welt mit ihm,
Mit unserm Gefolgherrn, dann bleibt uns doch im Volk der Nachruhm,
Gute Kunde unter den Menschen!

(Zitiert nach H. Naumann, Frühgermanentum, 1926).

ist, daß die „Herrschaft" konstituiert, nämlich die Hochschätzung der bündischen Lebensform des Kriegers als solcher, und nicht nur als eines vorübergehenden Mittels zum Zweck.

Die Entstehung der Herrschaft kann also nicht direkt und unvermittelt aus der Gemeinschaftsstruktur abgeleitet werden. Nun können aber Herrschaftsgebilde auch ohne einen Akt kriegerischer Unterwerfung entstehen. Wir denken da an jenen „friedlich" sich vollziehenden Prozeß der „inneren Differenzierung" einer relativ homogenen Gemeinschaft durch Funktionsteilung nach der persönlichen Qualifikation zu einem „gesellschaftlichen" Stufenbau. Max Weber stellt diesen Vorgang folgendermaßen dar: (Wirt. u. Ges., S. 756): „Das Königtum wächst aus charismatischem Heldentum heraus . . . Der Kriegsfürst mit seinem je nach Bewährung oder aber auch je nach Bedarf im Bestande labilen Charisma wird zur ständigen Erscheinung, wenn der Kriegszustand chronisch wird". Die untrennbar mit dem Fürsten verbundene Kriegergruppe erhebt sich also im Falle der chronischen Kriegsbedrohung infolge ihrer vitalen Bedeutung für die Existenz der Gesamtgruppe gewissermaßen als eine „militärische Zunft" über die Majorität der Nicht-Wehrfähigen und übt „politische Herrenrechte" aus, „so daß eine Aristokratie feudalen Gepräges entsteht". (W. u. G., S. 771). So kommt es, „daß die Entfaltung des Königtums zu einer regulären königlichen Verwaltung wenigstens ungemein häufig erst auf der Stufe der Beherrschung arbeitender oder zinsender Massen durch eine Gefolgschaft königlicher Berufskrieger auftritt, ohne daß doch die gewaltsame Unterwerfung fremder Stämme ein absolut unentbehrliches Zwischenglied der Entwicklung wäre: die innere Klassenschichtung infolge der Entwicklung des charismatischen Kriegergefolges zu einer herrschenden Kaste kann ganz die gleiche soziale Differenzierung mit sich bringen". (W. u. G., S. 757). Auch aus diesem typischen Gang der Entwicklung kann das Moment der bündischen Gefolgschaft nicht hinweggedacht werden. Muß doch der herrschende Stand seine Sonderart durch besondere kriegerische Leistungen bewährt haben und stets bereit sein, sie erneut zu bewähren, wenn er seine machtmäßige Überlegenheit bewahren will. Leistungen, zu denen ihn nur bündisches Ethos, straffe Organisation und meist auch eine ständige Waffenübung befähigen.

§ 17.
Ständekämpfe.

Nachdem wir die erste historisch-typologische „Lücke" im Freyerschen System durch eine rohe Skizze unseres Strukturtyps „ausgefüllt" haben, ist zu fragen, ob nicht in dem ständigen Transformationsprozeß, dem die Gesellschaft unterliegt, eine ähnliche typische „Lücke" immer wiederkehrt, die nur mit unserem Strukturtyp geschlossen werden kann. Freyer unterscheidet innerhalb der Geschichts-Epoche „Gesellschaft" wieder zwei markante Haupttypen: die Stände- und die Klassengesellschaft. Jeder Typus ist wiederum nach einem eigenen Bildungsgesetz herrschaftlich strukturiert. Und jeder entwickelt sich in einer ganz bestimmten Richtung, zwangsläufig nach dem ihm zugrunde liegenden Gesetz. Aus jener ersten bündischen Integrationsbewegung, die wir soeben skizziert haben, kann nichts anderes als eine Ständegesellschaft hervorgehen, die somit eine erste typische Stufe in der Entwicklung von Herrschaftsgebilden bedeutet. (Soz. a. W., S. 267).

Die positiv privilegierten Stände des abendländischen Mittelalters sind unverkennbar aus solchen Integrationen hervorgegangen: der Kleriker- und Mönchsstand, der Ritterstand, zuletzt der Bürgerstand, wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben. Ihre im Kern bündische Organisation garantiert auch ihre Sonder-

art und machtmäßige Überlegenheit, sozusagen den „Vorsprung“, den sie gegenüber den beherrschten Schichten haben. Um ihnen an sozialer Effektivität ebenbürtig zu sein, und um das auch im Kampfe bewähren zu können, müßten die negativ privilegierten Stände sich erst noch auf bündische Weise „in-Form“ bringen. Dem Bauerntum z. B. ist das im Spätmittelalter nicht gelungen, trotz eines kräftigen Anlaufs in den Bauernkriegen.

Beim typischen Ständekampf stellt eine bisher minderprivilegierte, nun aber aus irgendwelchen Gründen „aufsteigende Schicht“ die Forderung nach Gleichberechtigung, und muß sich daraufhin den Platz in der Gesellschaft, den sie beansprucht, erkämpfen. Denn geschenkt bekommt sie ihn nicht, da keine Gruppe die einmal errungenen Vorteile freiwillig hergibt. Ein solcher „Aufstieg“ ist meist von technisch-ökonomischen Veränderungen verursacht, die eine Verschiebung in den Existenzbedingungen und damit in den sozialen Machtverhältnissen zur Folge haben. Denken wir z. B. an die Zunfthandwerker im Mittelalter, also eine Schicht, deren funktionelle Bedeutung auf Grund eines stetigen Prozesses technischer Revolutionierung der Wirtschaftsverhältnisse gestiegen war, und die in generationslangen Kämpfen mit den ritterlichen Geschlechtern ihre faktische Macht in die Wagschale werfen mußten, um die politische Privilegierung zu erlangen. Bezeichnenderweise wiederholten sich dabei jene „Schwurverbrüderungen“ als Kampforganisation, die wir schon bei der Städtegründung festgestellt hatten (siehe Max Weber, W. u. G., S. 562). Oder denken wir an die nicht minder typischen zähen Ständekämpfe in der antiken „Hoplitenpolis“, wo die Plebejer (wie in Rom), oder der Demos (wie in Athen) infolge ihrer militär-technischen Unentbehrlichkeit sich auch die politische „Gleichberechtigung“ erkämpft hatten.

Das soziologische Relevante an einem solchen Ständekampf ist für uns die Tatsache, daß eine solche aufsteigende Schicht, sich zum Kampfe als aggressive Partei organisieren muß, d. h. sich zur Steigerung ihrer sozialen Effektivität „in-Form-bringen“ muß. Es ist evident, daß sich eine derartige Kampfformation nur bündisch integrieren kann, d. h. als eine Auslese der aktivistischen Elemente einer solchen Schicht. Sie ist die Elite des betreffenden Standes. Denn für alle gesellschaftlichen Auseinandersetzungen gilt folgende Regel: eine soziale Schicht (Stand oder Klasse) kämpft nicht als Ganzes! Es ist immer eine Elite, die sie als Kampfformation aus sich heraussetzt, und welche als ihre „Partei“ von ihr materiell unterstützt wird. (Ähnlich wie ein Volk — das ja auch nicht als Ganzes in den Krieg ziehen kann — eine straff organisierte Kriegerschaft aus sich heraussetzt). Eine ökonomisch funktionelle Schicht ist nicht geeignet, aktive Trägerin des Kampfes (d. h. schließlich des Bürgerkrieges) zu sein. Sie kann höchstens „ihre“ Partei unterstützen und im entscheidenden Augenblick dieser dadurch zu Hilfe kommen, daß sie dem Gegner die Leistung ihrer sozialen Funktion versagt. Typische Formen solcher Funktionssperrung zur Entscheidung von Parteikämpfen sind u. a. Streiks und Aussperrung bei den Lohnarbeitern, Boykott und Rohstoffsperre bei den Gewerbetreibenden und Händlern, Lebensmittelsperre der Bauern, das Interdikt oder die Sakramentensperre von seiten des Klerus usw. Bezeichnenderweise sind diese letzten Kampfmittel, die einer ganzen Schicht als solcher zur Verfügung stehen, durchweg passiver Art. Die Masse — und als solche stellt sich eine Schicht im Vergleich zu ihrer Partei immer dar — bringt es nur bis zum passiven Widerstand, sofern sie „aktiv“ erscheint, handelt es sich um eine soziologische Täuschung: dann wird sie eben von einer Gruppe echter Aktivisten zur Tat mitgerissen. — Uns kommt es bei alledem nur auf die Tatsache an, daß die Partei als aktivistische Elite radikal anders integriert ist als die ökonomisch-funktionell gebundene Schicht, für die sie kämpft.

Dieser typische Vorgang ist als ein strukturell notwendiger von der französisch-italienischen Soziologie in der „Theorie der Elite“ zum soziologischen Gesetz erhoben worden und beginnt auch neuerdings in Deutschland (z. B. von Beckerath) unter diesem Aspekt betrachtet zu werden. Insbesondere Vilfredo Pareto[24]) hat ihm in der Formel „circulations des élites“ eine prägnante Fassung gegeben, weshalb es uns zweckmäßig erscheint, an seine Theorie anzuknüpfen. Mit „Elite“ bezeichnet Pareto die jeweils herrschenden Gruppen der Gesellschaft also die höheren Klassen und Stände im weitesten Sinne. Sie stehen zu den Unterschichten in einem „Gleichgewichts“verhältnis, das immer wieder durch Degeneration der oberen und Kräftigung der unteren Schichten gestört wird, und das deshalb ständig durch einen Kreislaufprozeß sich von neuem wiederherstellt. Die „circulation“ kann im Sinne dieser „physiologie soziale“ auf zwei Wegen vor sich gehen: als Auf- und als Abstieg Einzelner und ganzer Gruppen. Sie kann auch je nach den Umständen in den verschiedensten Stärkegraden vor sich gehen: von der individuellen „infiltration“, einer Art sozialer „pénétration pacifique“, über die legale Reform bis zur offenen Revolution und zum Bürgerkrieg.

Wir übernehmen in unsere Systematik dies Gesetz in einem engeren, spezielleren Sinne, als es bei Pareto gilt. Uns interessiert nur der Aufstieg organisierter Guppen, und zwar wesentlich in der kämpferischen Auseinandersetzung. Nur bei solcher Spezialisieung stellt sich uns das Gesetz vom „Kreislauf der Eliten“ als ein idealtypischer Sonderfall der bündischen Integration dar — genau so wie das Gesetz des ver sacrum.

Nach Pareto vollzieht sich dieser Kreislauf folgendermaßen: Die herrschenden Schichten werden allmählich in ihrer sozialen Potenz geschwächt, auf der ja allein ihre privilegierte Stellung beruht. Sie werden entweder durch Kriege dezimiert oder „demoralisieren“, indem sie als beati possedentes jene Qualitäten verlieren, auf denen ihre Überlegenheit beruht. Insbesondere ein längerer Zustand sozialen Friedens, in welchem sie keiner strengen Bewährungsprobe mehr unterworfen werden, läßt ihre Herrentugenden erlahmen oder in falscher, also etwa die Beherrschten vergewaltigender Weise sich auswirken. Dagegen findet in den unteren Schichten eine scharfe Auslese nach der Tüchtigkeit statt. Diese Tüchtigsten sind sehr hellsichtig für die Dekadenz der Herren und im Bewußtsein ihrer eigenen Höherwertigkeit streben sie danach, sich an ihre Plätze zu setzen. Oft ist ihnen das jedoch durch individuellen Aufstieg nicht möglich. Deshalb schließen sie sich als die „élite d'avenir“ zusammen und üben sich im Kampf alle jene „vertus“ ein, die den weichgewordenen Herren abhanden gekommen sind. Den „sentiments pacifiques et humanitaires“ der degenerierten Oberschicht, die sich mit gütlicher „persuation“ zu halten versucht, setzen sie die „violence“, den elementaren „Willen zur Macht“ entgegen. Ein solcher Eliten-Wechsel ist dann in der Regel für das Ganze sozial „produktiv“ oder „progressiv“ — sofern das Herrschaftsverhältnis als solches erhalten bleibe und womöglich noch intensiviert werde. Und meist folge ihm dann auch ein rapider wirtschaftlicher Aufschwung. Dieser kann auch an den beiden von uns genannten geschichtlichen Beispielen durchaus bestätigt werden. Die ökonomische und politische Blütezeit der mittelalterlichen Städte ist die Periode nach der endgültig siegreichen Zunftrevolution. Und die imperialistische Expansion Athens und Roms begann ziemlich genau mit der Beendigung der „Ständekämpfe“, als die „Elite“ der Freibürger den alten Geschlechtern politisch gleichgestellt worden war.

---

24) Als erster Entwurf in der Einleitung zu „Les systemes socialistes“ Paris V. 1926, S. 28 ff. Systematisiert dann in dem „Traite de sociologie generale“, wo er u. a. in §§ 2.025—2.046, 2.213—2.236, 2.309–2.319 eine Fülle empirischer Beobachtungen zusammenträgt.

Nach diesem Gesetz vom Eliten-Kreislauf vollzieht sich die historische Dynamik der Gesellschaft. Es gilt in der Formalisierung, in der es bei Pareto aufgestellt wird, für alle Umwälzungen der Herrschaftsordnung, also gleichermaßen für Stände- und Klassenkämpfe.

§ 18.
Klassenkämpfe.

Nach Freyer kommt es darauf an, „daß die Klassengesellschaft der ständischen Gesellschaftsform als ihre Spätform, als ihr Entwicklungs- oder Zersetzungsprodukt zeitlich nachgeordnet wird, oder daß die Auflösung der ständischen Bindungen als Realbedingung für die Herausbildung der Klassenstruktur erkannt wird". (Soz. a. W., S. 279). Die spezifischen Voraussetzungen der Klassengesellschaft sind: „die Durchführung des Marktprinzips und die Existenz einer Rechtsordnung, die die Individuen formal gleich und formal frei macht" (Soz. a. W., S. 279).

An der Schaffung beider Voraussetzungen waren bündische Bewegungen wesentlich mitbeteiligt. Die allgemeine Durchsetzung des Marktprinzips geht parallel dem Vordringen des modernen Kapitalismus. Die Untersuchungen Max Webers über den Zusammenhang von „puritanischem Ethos" und „kapitalistischem Geist" haben uns darauf aufmerksam gemacht, daß bestimmte religiös-bündische Integrationsbewegungen, nämlich die protestantischen Sekten auf angelsächsischem Boden die inneren Voraussetzungen für diese wirtschaftliche Umwälzung geschaffen haben. Die den Typ des „rationalen Kapitalismus" tragende asketische Haltung wäre als ein Produkt einer typisch bündischen Disziplinierung zu deuten.

Die zweite Voraussetzung der Klassengesellschaft, nämlich die formelle Freiheit und Rechtsgleichheit der Individuen ist das Ergebnis eines Demokratisierungsprozesses, der (wiederum nach Max Weber) ebenfalls von den protestantischen Sekten ausgegangen ist, — dem imposantesten Beispiel der bündischen Jüngerschaft in der Neuzeit.

In schärfster Opposition zum absolutistischen Staat, im Ergebnis seine sozial nivellierenden Tendenzen jedoch anerkennend und verstärkend, wirkte jene große Emanzipationsbewegung des modernen Bürgertums, welche die der Klassengesellschaft zugehörige liberale Weltanschauung ausgebildet hat. Abgesehen von jenen vielfältigen Strömungen des westeuropäischen Protestantismus war es der humanitäre Rationalismus der Aufklärung, der das Bürgertum aus den Bindungen der Ständegesellschaft herauslöste und es als den eigentlichen Nicht-Stand zum Träger der Klassengesellschaft gemacht hat. Was wir hier ganz allgemein „Rationalismus" nennen, ist eine Resultante von ursprünglich verschiedenartigen Geistesströmungen, die jedoch in der individualistischen Denkweise überenstimmen, die dann für die „Weltanschauung von 1789" von fundamentaler Bedeutung geworden ist.

Die immanente Dialektik der Klassengesellschaft wird nun hervorgerufen an dem Widerspruch von humanitär-rationalistischer Weltanschauung und der tatsächlichen Klassenherrschaft. War in der Ständegesellschaft die ständische Ordnung als solche allgemein anerkannt, so ist das in der Klassengesellschaft nicht mehr der Fall. Das Ziel aller Klassenkämpfe ist: Aufhebung der Klassenherrschaft. Der eigentlich utopische Kern der rationalistischen Weltanschauung, der sowohl dem Liberalismus wie sämtlichen Spielarten des humanitären Sozialismus innewohnte, ist der Glaube, daß es möglich sei, den Wunschtraum einer herrschaftslosen und trotzdem funktionierenden Gesellschaftsordnung in

die Wirklichkeit umzusetzen. Dies anarchistische Ideal ist nur zu verstehen aus der tatsächlichen Sonderstellung, die der moderne Staat gegenüber der „bürgerlichen Gesellschaft" einnehmen mußte. Indem er alle direkte Herrschaftsmacht auf sich konzentrierte und aus der Sphäre der Gesellschaft eliminierte, hat er ja die anscheinend herrschaftslose, nur durch den Zwang sachlicher Gesetzmäßigkeiten, automatisch sich selbst regulierende Gesellschaft ermöglicht. Man ignorierte die unangenehme Existenz des Staates, und nur dadurch konnte die moderne Illusion einer herrschaftslosen Gesellschaft so überzeugende Evidenz gewinnen. Daß weder der Liberalismus noch der Marxismus die unabschiebbare Realität des Staates geistig bewältigt haben, daran sind sie u. E. auch politisch gescheitert.

Beide mußten nämlich ihren Klassenkampf, d. h. den Kampf um die Staatsmacht ideologisch vor ihrem humanitären Ideal rechtfertigen. Der Liberalismus gab vor, den Staat zur bloßen technischen Apparatur degradieren zu können. Sobald jedoch die bürgerlich-liberale Klasse in den Besitz dieser „Apparatur" gelangt war, mußte sie dieselbe sofort, auf höchst gewaltsame Weise, wieder als Herrschaftsmittel gegen die angreifende Proletarierklasse anwenden. Ebenso der Marxismus. Er wollte angeblich diese Apparatur nur erobern, um sie zur „Erziehungsdiktatur" zu benutzen und sie danach allmählich „absterben" zu lassen. Da jedoch das zum Klassenkampf formierte Proletariat immer nur eine Minorität der Gesellschaft sein kann, muß es den Staat in einer bisher unerhörten Weise als Instrument seiner Herrschaft über die Majorität handhaben (siehe Rußland!) und sich infolge des unvermeidlichen Widerspruchs zwischen dem beabsichtigten Zweck und dem allein möglichen Mittel immer weiter von seinem utopischen „Endziel" entfernen.

In Rußland hat der Marxismus sein „vorläufiges" Ziel erreicht: Eroberung des Staates. Damit ist er jedoch beim Gegenteil von dem angelangt, was die sozialistische Bewegung „eigentlich" erstrebte: statt zu dem anarchischen Ideal eines „Reiches der Freiheit" hat er sie zu der Wirklichkeit einer despotischen Herrschaft einer Klassenpartei geführt. Ideell betrachtet, vermag der Bolschewismus niemals mit dem Faktum seiner gewaltsamen Herrschaft fertig zu werden. Ein massives Faktum, auf dem allein der Bestand seiner Ordnung begründet ist, auf das er in steigendem Maße angewiesen ist, und das er mit keinerlei sophistischen Argumentationen mehr hinwegdeuten oder verharmlosen kann. Er muß zwar „herrschen", aber sozusagen immer mit schlechtem Gewissen herrschen. Hier rächt sich, daß er nur praktisch, jedoch nicht theoretisch mit dem humanitären Ideal der Herrschaftslosigkeit gebrochen hat. Realsoziologisch gesehen, ist es das Zentralproblem des Staates, das der Bolschewismus auf eine unhaltbare Weise gelöst hat: er versucht, eine zentralistische Planwirtschaft einzurichten, was zwangsläufig zu einer Identität von Staat und Wirtschaftsapparatur führen muß. Infolge der unvermeidlichen Aufblähung des bürokratischen Apparates muß sich das auswirken als wachsende Entfremdung des Staates vom Volke, das zur fronenden Masse degradiert wird. Die liberalistische Auflösung aller eigenständigen, lebendigen Volksordnung wird hier konsequent fortgesetzt. Der Idealtyp eines solchen bürokratischen Massenstaates ist nichts anderes als der „wohlorganisierte Sklavenstaat" (Belloc), wie er etwa im antiken Ägypten verwirklicht war. Mag dieser selbst die ökonomischen Bedürfnisse der Massen befriedigen, die Spannung zwischen dem kalt-mechanischen Staat, der geradezu zum legalen Terrorapparat wird, und dem geknechteten Menschentum, das in der Masse revoltiert, steigert sich ins Unerträgliche und läßt die katastrophalsten Explosionen erwarten, denn der Bolchewismus verfügt nicht über jene „massendomestizierende" Macht der priesterlichen Magie, die den antiken Pharaonenstaat garantiert hat.

Die Klassengesellschaft — in der liberalen oder bolschewistischen Form — kann nie eine relativ „endgültige“ Gestalt der Gesellschaft darstellen, sondern kann immer nur den negativen Zwischenzustand zwischen zwei sozial positiven, nämlich Ständeepochen bedeuten. Und zwar kennzeichnet er insofern einen sozial „negativen“ Zustand als in ihm alle festen Bindungen, welche die Gesellschaft zusammenhalten, absichtlich aufgelöst werden. Es ist also ein tendenziell amorpher Zustand der Gesellschaft, den man sich nur dank der Haltbarkeit noch unzersetzter überkommener Bindungen überhaupt leisten kann. Die rein immanente Dialektik dieses Typs, nämlich der Klassenkampf wirkt sich für das soziale Ganze immer ruinös aus, also entgegengesetzt wie der Ständekampf, den wir als sozial produktiv charakterisiert haben. Er verschärft sich immer mehr, ohne sich selbst aufheben zu können und stellt dadurch — radikal bis ans Ende durchgeführt — die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft und damit die Existenz der Gesamtgesellschaft in Frage. Ist er einmal losgebrochen, so ist er, solange die reine Klassengesellschaft aufrecht erhalten bleibt, auf die Dauer nicht mehr zu bannen.

Diese unterscheidet sich also überhaupt von jeder Ständeordnung durch ihren offensichtlichen Mangel an Stabilität und Dauerhaftigkeit. In ihr befinden sich die sozialen Elemente sozusagen im „flüssigen“ Aggregatzustand, während sie bei jener in feste Formen eingebunden sind. Absolut „rein“ durchgeführt würde sie in der Anarchie enden. Jedenfalls: mag dieser Zwischenzustand länger oder kürzer dauern, schließlich muß sich die Gesellschaft wieder in eine echte Ordnung verfestigen und die sozialen Elemente einer neuen Bindung unterwerfen. Schließlich muß jenes wechselvolle Hin- und Herwogen des Klassenkampfes abgebrochen werden. Denn darin besteht ja gerade seine ruinöse Auswirkung aufs Ganze: daß er nie eine letzte Entscheidung bringt, daß immer nur Verschiebungen im „Gleichgewicht der Klassen“ stattfinden — solange eben die Klassengesellschaft als solche besteht. Es muß die Gesellschaft aus dem unbeständigen Zustand der Bewegung in einen neuen Ruhezustand überführt werden. Und das kann u. E. nur durch die Aufrichtung einer neuen Ständeordnung geschehen. Wer kann sie schaffen? Welche prinzipiellen Möglichkeiten gibt es — im Zuge des Freyerschen Systems — die über die Klassengesellschaft hinausführen? Die deutsche Geschichte der Gegenwart hat diese Fragen bereits beantwortet! — Doch zunächst haben wir sie systematisch zu entfalten.

§ 19.

Nationale Revolution.

Die eine von Freyer skizzierte Möglichkeit besteht in einer Erneuerung der Volksgemeinschaft. „Die These von dem ausschließlichen Klassencharakter der gegenwärtigen Gesellschaft und von seiner beständigen Verschärfung“ wird bestritten und dagegen auf die offenkundige Tatsache hingewiesen, „daß auf dem Felde der bürgerlichen Gesellschaft Entwicklungen vorgefunden werden, die nicht nur die flagranten Gegensätze dämpfen oder ausgleichen, sondern die aus dem Gesellschaftszustand vorwiegend klassenmäßiger Struktur in eine prinzipiell neue Volksordnung überzuleiten fähig sind“ (Soz. a. W., S. 290). Solche Entwicklungen sind u. a. „die Herausbildung mittlerer Schichten zwischen den beiden Extremen des kapitalistischen Klassenkampfes, die Neubefestigung alter Mittelstände“, (ebd.) nicht zuletzt auch die Abwendung der Arbeiterschaft vom internationalen Marxismus und ihre Bereitschaft, nationale Verantwortung zu übernehmen.

Alle diese Kräfte. welche der „immanenten Dynamik" der Klassengesellschaft entgegenwirken, stammen aus jenem Gemeinschaftsuntergrund, auf den jede Gesellschaft angewiesen ist, und von dem sie zehrt. Der rücksichtslose Klassenkampf muß überwunden werden. Dafür müssen aber alle noch verfügbaren Gemeinschaftskräfte aufgerufen. gesammelt und zu einem mächtigen Strom vereinigt werden. einem Strom, der aus den verschiedensten Quellen des Volkstums aufsteigt und von der Idee einer neuen Volksgemeinschaft geleitet wird. Dieser Kräftestrom muß aber organisiert und politisch geführt werden, damit er im Kampf gegen das „System" der Klassengesellschaft wirksam eingesetzt werden kann. Ein neuer Mythos muß verkündet werden, ein mitreißender Mythos vom „kommenden" Volk, der umso wirksamer sein wird, je radikaler er sich dem rationalistischen Mythos der bürgerlichen Gesellschaft entgegensetzt. Die liberale und marxistische Ideologie muß ihre Überzeugungskraft verlieren; eine neue Weltanschauung ist in die Herzen der Menschen einzupflanzen. Prinzip der neuen Sozialordnung ist: Gemeinnutz geht vor Eigennutz! Das ist die schärfste Antithese, die zum Individualismus der Klassengesellschaft überhaupt möglich ist.

Steht dann in einer solchen Situation ein politisches Genie auf und erfüllt das Gebot der Stunde. findet ein charismatischer Führer das weckende Wort und bringt eine begeisterte Gefolgschaft hinter sich, dann sammeln sich die wartenden und suchenden Gemeinschaftskräfte in seiner Bewegung. Eine solche „Partei" ist etwas grundsätzlich anderes als die alten Parteien des liberalmarxistischen Systems. Ihr Ziel ist ja, überhaupt die Herrschaft dieses Systems zu stürzen. Bündischer Mythos und bündisches Ethos — im Sinne unserer Kategorie — treibt diese Bewegung voran. Hat sie den Sieg errungen, dann ist erst die notwendige Voraussetzung für jene erneuerte Volksgemeinschaft geschaffen. Denn in den Gluten dieser bündischen Bewegung sind alle ihre Elemente so radikal umgeschmolzen und mit der neuen Weltanschauung erfüllt worden, daß sie nunmehr den „Sauerteig" abgeben können, der das gesamte Volk allmählich mit jenem neuen Mythos zu durchdringen vermag, der zu einer wahren Volksgemeinschaft hinführt.

„Volk im Werden" hat man diesen Vorgang genannt: die Überwindung der Klassenspaltung durch eine neue Volksordnung, in welcher die amorphe Masse der Klassengesellschaft funktional gegliedert ist. Diese Ordnung ist eine organische Einheit der verschiedenartigen, aber gleichermaßen für das Ganze lebenswichtigen und deswegen gleichberechtigten Funktionsgruppen. Jedem das Seine! Aber das Ganze steht über den Teilen! Soziologisch bedeutet das eine neue ständische Ordnung eigener Art, auf die jedoch das Schema der Funktionsteilung der früheren Ständeordnungen nicht mehr anwendbar ist. Deswegen müssen wir auch etwa den Versuch Othmar Spanns, ein für alle Zeiten verbindliches, abstraktes Schema einer solchen ständischen Volksordnung aufzustellen, als romantischen Utopismus ablehnen. Denn die für die Existenz des heutigen Volkes lebenswichtigen sozialen Funktionen ergeben sich aus seinen heutigen Bedürfnissen.

Die andere Möglichkeit. aus der ruinösen Dialektik der Klassengesellschaft herauszukommen, bezeichnet Freyer als den s t a a t s s o z i a l i s t i s c h e n Typus, wie er etwa von Adolf Wagner und Lorenz von Stein theoretisch vertreten worden ist. Zwei Gedanken sind für seine Lösung konstitutiv; „. . . der erste Gedanke betrifft den Staat als Vehikel der gesellschaftlichen Weiterentwicklung — den Staat als diejenige Macht, die der in Klassengesetze zerfallenen bürgerlichen Welt eine neue Struktur abringen wird. Der zweite Gedanke betrifft den Staat als Prinzip dieser neuen Struktur selbst — den Staat als „das durch und durch freie Wesen" (Rodbertus), das die durch und durch unfreie Klassengesellschaft geschichtlich abzulösen bestimmt ist". (a. a. O., S. 291).

Dieser Staat der die Klassenproblematik lösen kann, muß aber erst neu begründet werden. Aus der Auseinandersetzung der Klassen kann er nicht entstehen. Ein solcher, zunächst „konservativ" gedachter Sozialismus mag naheliegen, solange der Staat noch vorwiegend von altständischen Gruppen getragen ist, d. h. sich im Klassenkampf noch ziemlich „unparteiisch" verhalten kann. Sofern dieser Staat jedoch wirklich „Vehikel" der sozialen Entwicklung sein will, muß er sich immer mehr in die Verflechtungen der Klassengesellschaft verstricken, (wie wir z. B. im Vorkriegsdeutschland feststellen können), oder, wenn gar die ihn bisher tragenden Gruppen politisch versagen, (wie etwa nach 1918), dann ist es höchst unwahrscheinlich, daß er sich jemals wieder aus dieser Verstrickung zu einer echten Unabhängigkeit herauslösen könnte, die er doch braucht, um „in Freiheit" die Überwindung der Klassengesellschaft übernehmen zu können.

Um die Souveränität zu solcher aktiven sozialen Gestaltung zu erlangen, bedarf der Staat einer fundamentalen Erneuerung, die ihm genug Macht und Freiheit wiedergibt, um die ruinöse Dynamik der Klassengesellschaft zu bändigen. Dies kann nur nach dem Gesetz des Eliten-Kreislaufs geschehen, indem eine kampf- und herrschaftsfähige Gruppe ihn „erobert" und neu begründet. Je mehr sich diese Elite ihrer sozialen Herkunft nach aus den verschiedenartigsten Elementen zusammensetzt, umso bessere Chancen hat sie, ihren Staat vor der Interessenverflechtung der Klassengesellschaft freihalten zu können. Ihre primäre historische Aufgabe ist: den Staat einer radikalen „reductio ad integrum" zu unterziehen und ihn nach seinem ursprünglichen Wesen wiederherzustellen. Das kann nur dadurch geschehen, daß ein politisches Genie sich zum Herren des Staates aufwirft, dessen ganz persönliche Herrschaft vom gesamten Volk freiwillig anerkannt ist. Denn — so ungewohnt das der modernen Denkweise klingen mag —: eine unverhüllt p e r s ö n l i c h e Staatsführung wird gerne freiwillig anerkannt, sofern sie wirklich eine originär charismatische ist.

Man denke nur an die faszinierende Wirkung Friedrichs des Großen, der seinen extrem rationalistischen Apparaturstaat allein durch den einzigartigen Zauber, der von seiner Persönlichkeit ausging, in den Herzen seiner Untertanen verankert und sie dadurch zum Volk integriert hat. Es kommt also darauf an, dem Staat die höchste Effektivität zu ermöglichen, indem man ihn mit einem bündischen Gehalt erfüllt, den er in der liberalen Epoche verloren hat. Eine politische „Bewegung" trägt ihn und gibt ihm erst wieder eine lebendige Idee. Nur auf diesem Wege kann u. E. der liberalistisch-marxistische Apparaturstaat historisch gültig überwunden werden.

Volk und Staat sind also durch eine bündisch integrierte Erneuerungsbewegung gerettet und wiederhergestellt worden. Dabei ist wesentlich, daß diese Bewegung außerhalb der Dialektik der Klassengesellschaft entstanden ist, aus den Gemeinschaftskräften des Volkes und aus der Sehnsucht nach einem wesenhaften, von den Interessengruppen der Gesellschaft unabhängigen Staat. Deswegen vermag auch diese Bewegung allein aus der Klassengesellschaft herauszuführen, hin zu einer neuen Volksordnung. Ihr Ziel ist die Ermöglichung neuer G e m e i n s c h a f t während Liberalismus und Marxismus immer auswegloser in neue Klassenherrschaften und neue Klassenkämpfe hineinführen mußten.

Staat, Bewegung, Volk — in diesen drei Ordnungen spielt sich nun das soziale Leben ab (Carl Schmitt). An Stabilität und Dauerhaftigkeit ist diese dreiteilige Gesamtordnung der Klassengesellschaft überlegen. Unter dem Gesichtspunkt unserer Kategorie deshalb, weil ihre Eliteformationen und Erziehungsinstitutionen die bündische Integration sozusagen vorwegnehmen können. Die reine „bürgerliche Gesellschaft" ist infolge ihres prinzipiellen Individualismus unfähig zur Aufrichtung solcher Institutionen, welche den Nachwuchs in die

streng gebundene Lebensform des „neuen Menschen" einzufügen, und den bündischen Mythos des „Reiches" unausreißbar in den Herzen der heranwachsenden Generation einzupflanzen haben. Alle bündischen Impulse der Jugend können sich daher nur in „Bewegungen", also oppositionell und revolutionär auswirken. So rollen in der bürgerlichen Gesellschaft die Generationen in immer neuen Wellen bündischer Integration heran und machen die „Umwälzung" zum Dauerzustand der Gesellschaft.

Ganz anders unsere dreiteilige Sozialordnung, welche alle bündigenden Impulse in ihren bündisch organisierten Institutionen einfangen, und für die ständige Erneuerung des Ganzen fruchtbar machen kann. Die Partei und ihre Gliederungen, die Hitler-Jugend, das Heer der allgemeinen Wehrpflicht und der Arbeitsdienst — das sind die Stätten der Erziehung des Volkes zum „neuen Menschen" des Dritten Reiches. In ihnen wird den elementaren bündischen Impulsen der nachrückenden Generation jener Spielraum gegeben, den sie brauchen, um sie erzieherisch im Dienst am Ganzen auszuwerten. (Siehe S. 28).

In dieser dreiteiligen Sozialordnung stellt die Bewegung das vermittelnde Bindeglied zwischen dem Urgrund des Volkes und der Herrschaftsordnung des Staates dar. Sie ist der Inbegriff all jener Eliteformationen und Erziehungsinstitutionen, welche das neue „Reich" heraufführen. Nach dem Sieg ist sie aus dem Stadium der Revolution in das der Evolution übergetreten. Sie ist der Garant der immerwährenden Erneuerung von Staat und Volk aus dem Geist des Bundes. — Ein Sozialkörper, in den solche bündisch integrierte Eliteformationen und Erziehungsinstitutionen eingeschichtet sind, ist insofern gesund und richtig gebaut, als diese immer wieder zur Geburtsstätte zeitnotwendiger Reformen werden können. Dadurch daß bündischen Integrationen Raum gegeben ist, kann er sich immer wieder durch sie erneuern, verjüngen und kräftigen lassen. Es kommt alles darauf an, daß ein Volk sich die Fähigkeit zur bündischen Integration behält, entweder in Bewegungen oder in Institutionen. Völker, in denen die Kraft zu solcher Integration erlahmt ist, sind historisch tote Völker, mögen sie auch nach den Integrationsweisen der bloßen Gemeinschaft und Gesellschaft noch lange ein historisches Schattendasein führen.

§ 20.
Die historische Rolle des Bundes.

Unsere formalsoziologische Unterscheidung von Bund als Bewegung und Bund als Institution bekommt ihre letzte Rechtfertigung in der systematischen Perspektive Hans Freyers. Die Grundbegriffe seines Systems bedeuten nämlich „zugleich Entwicklungsphasen und Strukturelemente". Man hat sie also „zunächst in ihren historischen Epochen aufzusuchen . . . Dann aber muß nach den Möglichkeiten und Formen gefragt werden, in denen das betreffende Strukturgesetz in andersartigen Sozialgebilden beteiligt sein kann" (Einl. i. d. Soz., S. 128). Wir haben also unsere Kategorie sowohl als typische historische „Stufe", wie auch als „Schicht" zu bestimmen, die in ein komplexes Sozialgebilde eingelagert ist. Der Typ der bündischen Bewegung ist immer das erste Stadium, die typische erste Stufe in der Entwicklung neuer Sozialgebilde, die aus charismatischen Anhängerschaften hervorgegangen sind. Der Typ der bündischen Erziehungsinstitution oder Eliteformation ist dann der weiterlebende Bund, der in einem Sozialkörper „eingeschichtet" wird, der primär nach den Integrationsweisen der Gemeinschaft und des für ihn charakteristischen Gesellschaftstyps lebt. An einer Stelle des Freyerschen System-Entwurfs freilich scheint die bündische Integration sogar das fundamentale und totale Bildungsgesetz des gesamten

Sozialkörpers zu sein: in jener Epoche des Übergangs von der Ur-Gemeinschaft zur ersten Ständegesellschaft.

Wir haben den historischen Aspekt unserer Kategorie bisher nur an der Entwicklung der politischen Herrschaft aufgezeigt. Genau so könnten wir unsere Kategorie auch auf den besonderen Fall der Hierokratie anwenden. Vermutlich würden wir dabei keine neuen systematischen Ergebnisse mehr erwarten dürfen, d. h. wir würden wohl auf die gleichen typischen Entwicklungen wie bei der politischen Herrschaft stoßen. Die Kirche wäre die religiöse „Herrschaftsordnung"; sobald sie in einem zentralisierten klerikalen Apparat ihr Rückgrat hätte; gleichsam der „religiöse Staat". Die Sekte, zumal die noch als häretisch geltende, um die Eroberung der religiösen Herrschaft kämpfende Sekte, wäre als religiöse „Partei" zu deuten, aus einer bündischen Oppositionsbewegung hervorgegangen. Der „Orden" bedeutet dann eine bündische Eliteformation innerhalb der Kirche; er spielte die Rolle einer charismatisch auserwählten Spezialtruppe, die zur Übernahme besonderer Aufgaben diszipliniert ist und eine spezifisch ständische „Ehre" genießt. Zwischen einer charismatisch aufbrechenden, zunächst sozial formlosen „Erneuerungsbewegung" und den organisierten Sozialgebilden bezw. Orden bestehen fließende Übergänge. Eine solche Bewegung kann in eine Sekte, einen neuen Orden oder gar eine neue Kirche einmünden. Alle diese typischen Entwicklungen könnte man konkret in fast idealtypischer Reinheit an der Geschichte des Christentums aufweisen. Die oppositionellen Sekten im späten Mittelalter, und schließlich den gesamten Protestantismus könnte man zwanglos als bündische Emanzipationsbewegung deuten, die durchaus parallel neben der von uns ausführlich analysierten politischen einhergeht. Und die Gegenreformation müßten wir verstehen als die von einer bündischen Eliteformation, dem Jesuitenorden, zuwege gebrachte „zeitgemäße" Reform der katholischen Kirche, wodurch sie, zum mindesten einige Zeit hindurch, fähig wurde, den gewandelten Bedürfnissen der Zeit besser zu entsprechen.

Weniger plastisch und „idealtypisch" entfaltet könnte man diese Strukturen auch an allen Sozialformen wiederfinden, die auf Schülerschaften und Genossenschafts-Bewegungen zurückgehen. Auch in ihrer historischen Entwicklungskurve ist die bündische Integration als „Stufe" und als „Schicht" nachweisbar. Allerdings erscheinen sie in der Geschichte meist nie in solch idealtypischer Reinheit wie die beiden anderen. Der Schülerschaft sind meist Momente der Jüngerschaft beigemischt, „eingeschichtet", wie man auch sagen könnte. Vom großen und erfolgreichen Lehrer zum „Prophet" ist kein großer Schritt. Und wenn der Aufklärer und Erzieher seine Lehre religiös deutet, und zur Aufrichtung eines „Reiches des Geistes" eine Gemeinde um sich sammelt, dann vollzieht sich diese bündische Integration schon mehr nach dem Paradigma der Jüngerschaft. Zielt er gar darauf ab, seiner neuen Weltanschauung die Alleinherrschaft in der Wirklichkeit zu geben, kämpft er also um die Macht, sie überall durchzusetzen, so wird er zum politischen Führer; und sein Bund nimmt Züge der Gefolgschaft an. Ähnlich bei der Genossenschaft: In ihren geschichtlichen Erscheinungen sind ihr weniger religiös-bruderschaftliche Elemente eingeschichtet als politisch-aktivistische. So ist schwer anzugeben, ob die mittelalterlichen „Hansen" noch als Genossenschaften bezeichnet werden können, oder ob sie nicht schon weit in den Typ der Gefolgschaft hinüberspielen.

An allen diesen Mischungen bewährt sich jedoch die Unterscheidung von historischer Stufe und sozialer Einschichtung. Eine bündische Integration kann als Schülerschaft beginnen, und sich dann auf einer neuen Stufe zur religiösen Sekte weiterentwickeln. So war es z. B. bei der platonischen Akademie der Fall. Eine religiöse Sekte kann Züge der Genossenschaft annehmen, die sich

unzerreißbar in ihre Jüngerschafts-Struktur einschichten, wie das z. B. bei manchen nordamerikanischen Sekten war. Der deutsche Ritterorden war eine Eliteformation der Kirche, die jedoch infolge der Eroberungsaufgaben, die ihm gestellt waren, sich immer stärker gefolgschaftsmäßig integrierte. Die islamische Weltbewegung wurde von einer bündischen Anhängerschaft vorangetrieben, die zugleich auf ein weltliches und religiöses „Reich" gerichtet war.

In ein und derselben Bewegung der geschichtlichen Wirklichkeit mischen sich also mannigfaltig unsere vier Idealtypen, einer herrscht mehr oder minder vor, und kann sogar in den verschiedenen Stadien der Bewegung einen anderen ablösen. War deshalb die Herausarbeitung dieser vier „reinen" Typen überhaupt berechtigt? Wir glauben schon; denn je verflochtener und komplizierter die Erscheinungen der geschichtlichen Wirklichkeit sind, umso nötiger ist es, einfache und elementare Grundbegriffe zu bilden, mit klarem Strukturgefüge.

Die bündischen Bewegungen in der Geschichte konkurieren miteinander, bekämpfen sich und siegen übereinander. Nur jene, die sich wirklich behaupten und den Sieg erringen, sind historisch „im Recht". Nur derjenige Mythos und diejenige Elite sind berufen, zu herrschen und die Wirklichkeit nach ihrem Bilde umzugestalten, welche die Menschen zu überzeugen vermögen. Nur wer die besondere „Not" einer Zeit „wendet", ist historisch notwendig. (Siehe unsere Konstruktion des „Tatwillens"). Daher gibt es zeitberufene Bewegungen, und romantische historisch verfrühte. Es gibt abseitige Sonderbündeleien, törichte oder gar gefährliche Fehlleitungen bündischen Strebens. Nicht jeder Bund an sich ist sozial von Wert, „produktiv" in unserem Sinne. Es gibt auch unfruchtbare und völlig unzeitgemäße Absonderungen, die der gegenwärtigen Ordnung nur unnötig Kräfte entziehen. Ganz abgesehen davon, daß es auch absolut destruktiv gerichtete Bewegungen gibt, die durchaus bündischen Charakter haben können. Die Kategorie des Bundes ist wie alle anderen soziologischen Kategorien weltanschaulich neutral. Sie kann die Sozialform göttlicher oder teuflischer Erscheinungen sein.

Man kann von der bündischen Signatur einer bestimmten Epoche sprechen. Z. B. war die bündische Signatur der Spätantike religiös bestimmt; die der frühgermanischen Welt politisch-kriegerisch, — auch das Religiöse konnte bündisch nur im Sinne der Gefolgschaft verstanden werden (Siehe die heroische Stilisierung des Evangeliums im Heliandlied); im Mittelalter traten alle Erneuerungsbewegungen in religiösem Gewande auf; in der säkularisierten Neuzeit dagegen waren sie vorwiegend profan-diesseitig gerichtet. Auch wir leben noch in einer „Epoche ohne Gott". Unsere schicksalhafte „Zeitnot" konnte nicht durch einen Religionsstifter überwunden werden, sondern nur durch einen politischen Führer und Gründer eines diesseitigen Reiches. Es ist kein Zufall, daß auch die religiösen Wandlungen unserer Tage erst von der politischen Umwälzung ihren Anstoß bekommen haben.

Die historische Rolle der bündischen Integration in der „Dialektik der Gesellschaft" dürfte nach all diesen knappen Hinweisen deutlich geworden sein: es ist die vorwärtstreibende, umwälzende oder eigentlich „dynamische" Rolle. Das Wort in jenem Sinn von „schöpferischer Bewegung" verstanden, wie wir ihn am Tatwillen aufgewiesen haben (S. 52). Ohne sie würden alle Vorgänge in der Gesellschaft zu keiner neuen Sozialgestalt führen, sondern sich in einer ungeschichtlichen Wiederholung des Gleichen erschöpfen, die wir uns kaum vorstellen können. Man kann diese Rolle etwa mit der eines sozialen „Katalysators" vergleichen: die bündische Bewegung ermöglicht erst und beschleunigt den Ablauf der „Dialektik der Gesellschaft". Deswegen ist die bündische Bewegung auch eine wesentliche vorübergehende Erscheinung. Sie ist sozusagen der Motor des Übergangs von einer Sozialordnung in eine andere. Oder um einen anderen

Vergleich zu gebrauchen: sie bedeutet eine Art „Metamorphose" der sozialen Elemente, ein Zwischenzustand zwischen dauerhafter gegründeten sozialen Ordnungen. Das Strukturgesetz des Bundes garantiert, daß sich immer wieder eine Elite bildet, die fähig ist, nach dem Zerbrechen der „überholten" Ordnung sofort eine neue aufzurichten, und damit das Zusammenleben der Menschen überhaupt möglich zu machen. Nach der Festigung der neuen Ordnung verschwindet sie wieder, oder vielmehr: transformiert sich in jene Eliteformationen und Erziehungsinstitutionen, die den Bestand der neuen Ordnung garantieren. — nicht ohne ihnen ihren bündischen Charakter unverlierbar aufgeprägt zu haben.

Literaturverzeichnis.

Zum Thema „Bund".

Baeumler, Alfred: Männerbund und Wissenschaft, Berlin 1934.
Behrendt, Richard: Politischer Aktivismus, Leipzig 1932.
Günther, A. E.: Aufsätze in „Deutsches Volkstum".
Hilberath, Leo: Der Junggesellenverein in der Eifel, Köln 1931.
Hoyer: Artikel „Männerbund" im Handbuch der Soziologie.
Krieck, Ernst: Nationalpolitische Erziehung, Leipzig 1933.
Schmalenbach, H.: Die soziologische Kategorie des Bundes; In: „Dioskuren" I. Band, 1922.
Schurtz, Heinrich: Altersklassen und Männerbünde, 1902.
Thurnwald, Richard: Die menschliche Gesellschaft, II. Band.
Weiser, Lily: Altgermanische Jünglingsweihen, Bühl 1927.
Usener, Hermann: Vorträge und Aufsätze, 1907.

Zitierte Literatur.

Freyer, Hans: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Leipzig 1930.
— „ —: Einleitung in die Soz.
Harnack, Adolf: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902.
Heberle, R.: In „Kölner Vierteljahrshefte für Soz." 1925, S. 51.
Ipsen, G.: Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums, 1933.
Landsberg, P. L.: Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie, Bonn 1923.
Naumann, Hans: Wandlung und Erfüllung, Stuttgart 1933.
— „ —: Frühgermanentum.
Pareto, Vilfredo: Traité de sociologie générale, Paris 1915.
Smend, Rudolf: Verfassung und Verfassungsrecht, 1928.
Stoltenberg, H. L.: Wegweiser durch Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft, Berlin 1919.
Tacitus, Cornelius: Germania. übers. Fehrle, München 1929.
Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887.
Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, GdS., Tübingen 1925.
— „ —: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band III., Tübingen 1921.

Lebenslauf.

Ich wurde am 20. Februar 1911, als Sohn des Thomas Brobeil, zu Straßburg im Elsaß geboren. Ostern 1929 legte ich an der Helmholtz-Oberrealschule zu Frankfurt am Main die Reifeprüfung ab. Zunächst studierte ich Geschichte und Germanistik an der Frankfurter Universität, vorwiegend bei den Herren Professoren Hans Naumann, Walter Platzhoff und Georg Küntzel. Philosophie hörte ich bei Herrn Professor Paul Tillich. Das Sommersemester 1931 habe ich an der Berliner Universität verbracht. Nach Frankfurt zurückgekehrt, verlegte ich mein Studium hauptsächlich auf Soziologie und Volkswirtschaftslehre, wozu ich Vorlesungen der Herren Professoren Mannheim, Gerloff und Löwe hörte.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit erhielt ich im Seminar von Herrn Professor Heinz Marr, dem ich zu besonderem Dank verpflichtet bin.

Wolfgang Brobeil.